حاشیه ملا میرزا جان

۶۸۱

۲۱۱۰۶۵

قال المص مبادي اللغة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله اجمعين قوله من لطفه ثم احداث الموضوعات اللغوية هذا الكلام يدل
بظاهره على ان الاصوات والحروف مخلوقة لله تعالى ولا ناظر ذلك قوله اقدر على الصوت وتقطيعه
اولا دلالة لذلك على ان لهم القدرة تاثير في احداث الصوت وتقطيعه بل يكفي ان يكون ايجاد الصوت
وتقطيعه كائنا في قدرة العبد لكن لا يوجد الا بتاثير قدرته تعالى على ما هو مذهب الاشاعرة وفي اشارة
الى لطف آخر هو ان وضع تلك الاصوات المقطعة للمعاني ولو حمل الكلام على ان المراد احداث الموضوعات
اللغوية من حيث انها موضوعات لغوية لا ينطبق الكلام على ما هو مذهب الاشعري من ان الواضع هو الله تعالى
وهو الظاهر ولو ترك على الاطلاق لا يحتمل غيره لكن واضعها كلها او بعضها هو العبد الا ان
... مذهب التوقف وليس ظاهرا في مذهب التوقف على ما توهمه بعض الشارحين في لفظ الاحداث
رد على من زعم من ان الكلام انه نوع من جنس الاصوات والحروف لكنها قديمة وقيد اللغوية كانه احتراز
عن الاصطلاحية الخاصة لان واضعها هو البشر بالاتفاق وقوله فانه بيان لكون احداث الموضوعات
اللغوية لطفا وكائن دليلا عليه وقوله للمعاملات متعلق بالتعريف باعتبار تعلقه بامر المعاش
كما ان قوله لافادة المعرفة والاحكام متعلق به باعتبار تعلقه بامر المعاد وذكر المشاركة بعد
المعاملة تعميم بعد تخصيص والمراد بالمعرفة معرفة الصانع بصفاته وافعاله وبالاحكام الاحكام
الخمسة المبحوث عنها في هذا العلم وحمله على تصور مفهوم اللفظ وادراك وقوع النسبة بين الالفاظ
اولا وقوعها ان تعريف ما في النفس للمخاطب قد يكون لافادة تلك المعرفة وذلك الادراك على ما قيل
خطاء ثم ان حمل اللطف على المعنى اللغوي وهو الفعل المقرب الى الله مطلقا او المبعد عن غيره
فتوجيه الكلام ظ ولو حمل على ما هو مصطلح المتكلمين فالوجه في كون تعريف ما يتعلق بامر المعاش

من آثار اللطف لان امر المعاد يتوقف على امر المعاش وضمير ابدل ظاهره انه راجع الى الصوت
المقطع وح كان الكلام مشعرا بان الحروف الدالة اصوات معروضة للكيفية التي يقطع بها
او مجموع الاصوات والكيفيات ولا ينطبق الكلام على انها كيفيات عارضة للصوت على ما هو مذهب
الشيخ الرئيس قال المحقق الشريف قدس سره انه تعالى اقدر الناس على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة
هي الحروف بآلات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه يدل على ما في النفس
من المعاني المتكثرة اما بوضعها او بوضع تراكيبها الواقعة على انحاء شتى لانها سواء كان ذلك
الوضع من الله تعالى او من الناس فيحصل المط بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري
الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري كما ان الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير
قطعا فخفت مؤنة الاعلام وعمت الفائدة اقول فيما اشرنا اليه من عدم انطباق الكلام على كون الحروف
الدال كيفية عارضة للصوت وايضا لا موافقة بينه وبين الكلام حيث كان مشعرا بان الحروف من قبيل
الاصوات المقطعة وآخر كلامه حيث جعلها من الكيفيات العارضة للصوت ثم على هذا التقدير
وهو كون ضمير يدل راجعا الى الصوت المقطع لا يمكن ان يتعلق قوله بسهولة بقوله يدل على ما في النفس
ولهذا جعله قدس سره ظرفا مستقرا متعلقا بيحصل وجعل جملة يحصل المط مقدرا في نظم
الكلام ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لو ارتكب تقدير الجملة فالاولى ان يقدر فاعل يحصل المقدر
هو الدال لا المط الذي هو الاعلام لانه الذي كان حصوله بسهولة وسهولة حصول الاعلام
من جهة ان الدال يحصل بسهولة اقول والاقرب ان يجعل الجار متعلقا بما قدرتم من غير
جعله قادرين على الصوت وتقطيعه بسهولة او بالصوت بالمعنى المصدري او بالتقطيع والمآل في الكل
واحد والمعنى انه تعالى قواهم وتقطيعهم بسهولة لانه كيفية للنفس الضروري الحاصل بسهولة فما يحصل
فيه كان سهلا من هذه الجهة ولو جعل الضمير راجعا الى الفاعل والمعنى اقدرتم على الصوت وتقطيعه
على وجه يدل الفاعل به اي بالصوت المقطع على ما في النفس بسهولة لم يكن بعيدا او كان اظهر من جهة
الجار وقربه بما في النفس ما يحصل في الذهن سواء كان مرتسمة في النفس المجردة اوفي آلتها

الاستدلال على ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية

على ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية دون الخارجية لما عرفت انها التعريف في الضمير كما سبق فهي عبارة عما فيه فيكون موضوعة لها وقد استدل عليه بدوران الموضوع والالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك الظن تغيرت التسمية به فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح واعترض عليه بانه يجوز ان يكون لفظ الانسان والفرس وغيرهما موضوعا للانسان والفرس الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح الانسان الخارجي اطلق عليه ما هو موضوع له ثم اذا ظن الفرس الخارجي اطلق الفرس عليه فاطلاق اللفظ ههنا ليس الا باعتبار ان الشبح الخارجي ما وضع له وبان قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صدقا البتة ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال على ان النسب ليست من الموجودات الخارجية وايضا هذا انما تم في المركبات الموضوعة بالوضع النوعي فيحتاج الى دفعه بعدم القائل بالفصل كما يحتاج اليه ما استدل به ايضا من ان بعض الالفاظ موضوعة للمعدومات الممكنة او الممتنعة فيلزم في الجملة القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض المحققين ثم لا خفاء في بطلانه اقول الذكر كله انما هو اذا كان النزاع في انها موضوعة للموجود في الخارج او الموجود في الذهن سواء كان من قبيل المعلومات او الصور الذهنية التي من قبيل العلوم ولكن جعل النزاع في المشهور في انها موضوعة للصور الذهنية او للامر الخارجي ثم لا ينهض الدلايل المذكورة على انها موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور العلمية من حيث انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى تلك الصور بل مع انكار كما للمتكلمين من المنافين للوجود الذهني وارتسام الصور فيها بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة للماهية الموجودة في الذهن من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فلا يخفى على من راجع وجدانه وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع

لفظيا وجعل القولين التحقيق بازاء احتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للمعاني الذهنية او الصور اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور فاتفق ذلك التحقيق فانه ذلك حقيق وقوله تخفيف المؤنة وعموم الفايدة متعلقان بقوله اقدرهم لا زمان حتى والظاهر ان قوله وعموم الفايدة عطف على تناوله ووجه ان عموم الفايدة كما كان باعتبار كثرة المتعلق على ما ذكره اولا من تناوله للموجود والمعدوم كان باعتبار كثرة افرادها ايضا ولا شك ان وجودها مع الحاجة وعدمها مع انقضائها فايدة اذ يمكن الغرض متعلقا بعدم اطلاع غير السامعين على ما في النفس ويحتمل ان يكون مرفوعا خبر قوله مع الحاجة وكانت الجملة معطوفة على جملة خفة وكذا قوله وانقضائها بانقضائها وتخفيف المؤنة احترز عن مثل الكتابة لو فرضت انها قد وضعت لنفس المعاني من غير توسط اللفظ وتناوله الموجود والمعدوم احترز عن مثل الاشارة وفيه اي في الاقدار المذكور من اللطف ما لا يخفى فضلا عن الحاصل من الاقدار المذكور لاشتماله على تلك الفوايد متضمن للطف وجعل راجعا الى الاحداث على ما ذكره قدس سره بعيد لفظا ومعنى قوله الى التفكر في الطاف الله ثم شكر اشار الى توجيه الفاء في قوله فالمتكلم وبيان ترتبه على ما قبله من الاحداث المذكور لفظا وبيانه انه لما كان التفكر في الطاف الله ثم شكر احسانه لان الالطاف نعم وشكر المنعم واجب فيجب للمتكلم على ما افاده صيغة الامر ان المتكلم بالكلام التفكر او التكلم بما شكر لسان مستلزم لشكر آخر جنانى هو التفكر فكان واجبا او لان التفكر في الطاف الله لم يحصل للبعض الا بطريق التعليم والافادة فيجب التكلم بها لان الافادة والاستفادة انما يحصل بالالفاظ واقول ربما قلنا من الوجوه المذكورة لا وجه لما في شرح الشرح بهذا بان لترتب هذا الكلام على قوله من لطف الله لكنه لا يخفى انه مترتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج الى النص للمبادي اللغوية على ما اشار اليه بقوله على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه ثم الظاهر ان قول الشارح على ان الحاجة دليل آخر على ادعاه المصنف من وجوب التكلم من عنده نفسه على ما قيل اوله ويمكن ان يجعل دليلا آخر

الغاء مستفاد امر قوله مبادي اللغة فكانه قال هذه مبادي لغوية كان ينبغي التكلم فيها وصار توجيه كلام المتن لما كان هذه المباحث من المبادي واحوال الموضوعات اللغوية من لطف ترتيبه انه من الامرين يجب التكلم فيها وكلمة الواو على هذا للعطف احد الدليلين قوله ولفظ الكل لا يذكر في الحد لانه للمهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها العموم ذكر وجهين لوجوب ترك لفظ الكل في الحد والوجه الاول مختص بالحد الحقيقي لان ما لا يدخل في مفهومه ما لا يدخل في المحدود دون الرسم والوجه الثاني جار في مطلق الحد قوله لكن اجرا مثل الوجه الاول في المحدود بان يقول اللام مع صيغة الجمع لا ينبغي ذكرها في المحدود لان المحدود هو المهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم بل جريانه ههنا اظهر واخصر اذ الاستدراك ههنا لزم من جهة الالف واللام وصيغة الجمع معا والاحتياج في تقريره الى الترقي فلا يدخل في الحد لاتحادهما كما يحتاج اليه في التقرير الاول لا يخفى تقرير الطلب ههنا ثم لو قيل في الحد لا يذكر فيه لفظ الكل لانه كل افراد معناه كل شخص شخص وقد تقرر ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا والمحدود لا يذكر فيه اللام مع صيغة الجمع لان المفاد هو الاشخاص والجزئي لا يكتسب لا يدفع الجواب المذكور في الشرح بقوله لانه يجد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم اذ الكلام في انه لا يمكن التعريف فلا يصح اراده بل الجواب ح ان المحدود هو مفهوم قولنا الموضوعات اللغوية وكذا الحد هو مفهوم قولنا كل لفظ وضع لمعنى وهذا ان المفهومان ليسا جزئيين حقيقيين كيف ومفهوم لفظ الكل الافرادي مفهوم كلي اذ يصدق على كل واحد من الانسان انه كل واحد ويصدق على كل واحد من الفرس انه كل واحد وكذا مفهوم اللفظ وقد تقرر في غير هذا الفن ان حم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية الشخصية نعم لا يمكن التعريف بعروضه كزيد وعمرو مثلا على ان هذا التعريف لفظي والمقصود ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فلم لا يكون كذلك ونظره تقرير جواب الشرح ان الموضوعات اللغوية بصيغة العموم قد وقع موضوعا في هذا الفن فقال الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا والظاهر المتبادر من الجمع المعرف باللام عند اهل اللغة هو المجموع من حيث هو مجموع فصار المسئلة قضية شخصية لا محصورة فلا بد من تاويل في الموضوعات اللغوية بان يكون المراد منه

ادق المحقق

لا يخفى ان الكل المذكور في التعريف ... [illegible]

[illegible]

كل واحد

بيان ان كل اذا اضيف الى المعرفة كان مجموعيا واذا اضيف الى النكرة كانت افراديا وبيان المفرد المحلى باللام والجمع المحلى باللام وما يتعلق بها واستغراق المفرد واستغراق الجمع

كل واحد واحد حتى يصير المسئلة قضية محصورة فلهذا قصد تحديدها وتفسيرها بما هو ظاهر في كل واحد واحد لان الكل اذا اضيف الى النكرة كانت افراديا واذا اضيفت الى المعرفة كانت مجموعيا ولهذا لو قال والله اكلت كل رمان لا يحنث بعدم كل قشره بخلاف ما لو قال اكلت كل الرمان ومعنى قوله ولئن كان بينهما ظاهرهما فرق كما ستعرفه انه ينبغي حمل الموضوعات اللغوية في موضع المسائل على معنى كل لفظ وضع لمعنى ولئن كان بينهما ظاهرهما وما يتبادر منهما فرق ستعرفه في مسئلة خذ من اموالهم صدقة حيث قال فيه اذا قال للرجال عندي درهم لزم درهم واحد ولو قال لكل رجل عندي درهم واحد لزم دراهم بعددهم اذ يعلم منه ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي ولفظ كل مضافا الى النكرة بمعنى كل واحد فان قلت اذا كان كل واحد من المحدود والحد ظاهرا في معنى آخر فتعريف احدهما بالآخر كيف تعلم ان التاويل في لفظ الموضوعات لا في كل لفظ قلت لان المحدود اولى بالتاويل اذ الحد اجلى منه واظهر ان في الجمع المعرف باللام استعماله في كل واحد كثير شايع حتى ان الاكثر ذهب الى انه ظاهر فيه على ما سيجيء واما لفظ كل مضافا الى النكرة فحمله على المجموع بعيد غاية البعد قوله فكانه قال الخ قال في شرح الشرح يعني ان ما ذكر تعريف لفظ للمحكوم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه كل لفظ موضوع فهو توقيفي لكن الظ من صيغة الجمع المعرف باللام تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من المجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من قال ان استغراق المفرد اشمل فيجوز ان يكون هذا معنى قوله ولئن كان بينهما ظاهرهما فرق لكن لا فرق في التحقيق لان الحكم في الجمع ايضا على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال وباطباق ائمة التفسير والاصول والنحو وقد اشبعنا الكلام فيه في شرح التلخيص ويجوز ان يكون وجه الفرق انه يعتبر في عموم الجمع المحلى باللام الهيئة الاجتماعية بخلاف عموم كل الافرادي اقول ما ذكر ان الجمع المعرف باللام ظاهر في كل واحد واحد دون المجموع ولئن استوفى الكلام فيه في شرح التلخيص لكن يخدشه قول صاحب الكشاف في تفسير قوله والملك على ارجائها ان اختيار الملك على الملائكة

[illegible]

[illegible]

لان الملك اكثر من الملائكة حيث قال فان قلت ما الفرق بين قوله والملك وبين ان يقال والملائكة قلت
الملك اعم من الملائكة الا ترى ان قولك ما من ملك الا وهو شاهد اعم من قولك ما من ملائكة ومن قول ابن عباس
رضي الله عنهما القرآن الكتاب اكثر من الكتب واتفاقهم على انه اذا قال الرجال عندي درهم لزم درهم
واحد بازاء الكل واما الفرق بان الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة بخلاف كل رجل كذا
الوجه الذي ذكره آخرا وحاصله انه اذا قيل كل رجل جائني لا يقتضي اجتماعهم في المجيء واذا قيل
الرجال جاؤني اقتضى اجتماعهم فيه ولنا انه كما ان الحكم فيهما على كل واحد واحد فيرد عليهما ان ليس
منهما اكثر في الكتاب فلا يتجه الحوالة بقوله سنعود على ان كون الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة
او بمعنى كل واحد واحد كمن يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية فيرط سيما كونه ظاهرا فيهما بل الحق ما ذكره اولا
من ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل المجموعي بخلاف مثل كل رجل على ما قررنا وفي بعض النسخ زيادة بعد قوله
وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعرف جميع ما يتكلم به قوم كالعيار حيث
يقال فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طار بل يقال لكل لفظ هذه لغة بني تميم مثلا واما لانه يفيد الموضوع
اللغوي الخ وحاصله ان الحد للموضوع اللغوي وليس لفظ كل جزء له بل الحد هو لفظ موضوع لمعنى فذكر
لفظ كل للاشعار بان الحد والمحدود لا يختص بقوم دون قوم فلا يختص بالموضوع العربي مثلا وذلك
لان الظاهر من الاستغراق هو الاستغراق الحقيقي فاذا لم يكن مانع كما فيما نحن فيه حمل عليه فلا يرد ما ذكره
قدس سره في حاشيته الى شيئه اشعار العموم بذلك غرضا لجواز ان يوخذ ذلك بالقياس الى لغة
قوم فقط او للاشعار بان الحد لا يعرف بالمحدود جميع ما يتكلم به قوم كما يقال دال الفهم فانه اذا قيل فلان
يعرف لغة العرب يفهم منها الجميع عرفا وانما لا يعرف بذلك لانه عرف طار واما بحسب اصل المعنى فاللغة
يطلق على كل لفظ موضوع ويرد عليه ان هذا الفهم انما يكون من لفظ اللغة لا من لفظ الموضوع اللغوي
المذكور ههنا ضمنا فلو اريد هذا الغرض ينبغي تعريف اللغة بما ذكر ويرد عليهما ان كلام المص ظاهر
في ان المحدود هو الموضوعات اللغوية حيث قال في حدها فلهذا اضرب الشارح على ذلك الزيادة **قوله**
الموضوعات اللغوية ينقسم هذا التقسيم الكل الى الاجزاء كما ذكره المحقق الشريف قدس سره فلا يتجه حمل

الموضوعات في كلام الشارح على غير ما فسره آنفا بل يريد به الكل المجموعي وكذا لا بد من ارتكاب الاستخدام
في ضمير اقسامها الواقع في المتن **قوله** ان الملفوظ تعريف الخ يقتضي ان يكون المفرد هو التلفظ
بكلمة واحدة وليس بصحيح فان اللفظ الذي هو كلمة واحدة فسره بمعنى الملفوظ ووصف الملفوظ
بالذي لفظ ليظهر تعلق حرف الجر به لان الفعل اصيل في العمل واورد عليه في شرح الشرح ان زيد
استدراكا لان ذكر اللفظ مستدرك وايضا يقتضي ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك
وايضا ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشمل الكلام والزائد على حرف ولو كان مهملا على ما صرح في المتن
لم يطرد وان اريد الكلمة النحوية التي هي اللفظ الموضوع المفرد كان دورا اقول الايراد الاول مندفع
بان المراد بالكلمة ليس هو المعنى الاصطلاحي حتى يستدرك ذكر اللفظ بل ذكر الوحدة ايضا بل كان دورا
على ما ذكر بل اللغوي وح نقول ذكر اللفظ لاجل الجنس والتقييد بكلمة واحدة انه فصل فلا استدراك
في ذكر الجنس في التعريفات لانه لم يكن ايراده للاحتراز بل الغرض منه الاطلاع على ما هو ذاتي للمحدود
وفيه ان هذا انما يكون اذا لم يكن ما يذكر في مقام الفصل مشتملا على الجنس وههنا كذلك لان اللفظ
معتبر في الكلمة الواحدة بل لا يبعد ان يقال لا فرق في المآل بين اللفظ والكلمة اللغوية فلو قيل في التعريف
كلمة واحدة واريد بالكلمة اللغوية واحترز بقيد الوحدة عن المركبات لكان تعريفا صحيحا مشتملا
على الجنس والفصل وما قيل من ان الملفوظ شامل لجزء الكلام الغير المعنى متصف بكونه ملفوظا
ومفردا باعتبار اللفظ فاحترز عنه الشارح بزيادة قوله الذي لفظ فهو اخفى شناعة نعم يمكن ان يقال
ذكر اللفظ في تعريف المفرد موضع الجنس اقتداء بالمشهور وزيادة في التوضيح واما الايراد الثاني بانه
يقتضي ان يكون هناك ملفوظ وملفوظ به فقد ذكر قدس سره الشريف ما يندفع به ذلك حيث
قال كلمة واحدة اعم بحسب المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وحاصله انه يصدق على زيد
انه ملفوظ تلفظ كلمة واحدة والكلمة الواحدة نوع له فصار المعنى انه لفظ زيد بسبب تلفظ
نوعه وهذا بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من تقدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء
تقدم البسيط على المركب اذ تلفظ اللفظ هو وجود له واما ما قيل ان هذا التغيير لا يقتصر

ملفوظا وملفوظا به ان قوله كلمة واحدة متعلق بالملفوظ واللفظ يتعدى بنفسه وبالباء قال
الجوهري لفظت الكلام ولفظت بالكلام وتلفظت به تكلمت به فنهى لان في الملفوظ ضميرا هو قائم مقام
الفاعل كان عليه او اللفظ ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين واقول يمكن ان يوجه قول الشارح
قوله بكلمة واحدة متعلق باللفظ بالمعنى المصدري على ان يكون مفعولا ثم جعل المصدر المتعلق
بالمفعول اي هذا المجموع بمعنى الملفوظ الذي هو كلمة واحدة وان الاعراض الاخير فاول فيه تحتاج
الاول وخروج المركبات بقيد الوحدة المعلوم معنا ما عرفا فان ضرب كلمة واحدة في عرف اللغة كلا
ضرب زيد وخروج المهملات بناء على ان اللام للعهد على ما نقله عن العلماء اشارة الى الموضوع اللغوي
او نقول ترك قيد الوضع اعتمادا على ما علم من كونه قسما للموضوعات اللغوية واما منع ان المهمل يطلق على
الكلمة في عرف اللغة عليه على ما في حاشية المحقق الشريف فغير ملايم لما نقل عن الشهير قوله يدل في جعل فيه
حالا من ضمير يدل وضمير فيه راجعا الى ما وضع له اللفظ وصار المعنى انه لا جزء له يدل على معنى حال كونه
جزءا من ذلك اللفظ وان جاز ان يدل في حال آخر والمراد بالدلالة الوضعية والا فظهور المفردة
دلالة عقلية في الجملة فنحو عبد الله بعد ان العلم المنقول من المركب الاضافي والمزجي والاسنادي مركب
على التفسير الاول لانه ليس لفظا بكلمة واحدة عرفا واما على التفسير الثاني فمثل هذه المركبات مفردة
لعدم دلالة اجزائها على شيء حال كونها اجزاء له اما اذا اشترط في الدلالة القصد والارادة فظ
واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على انها مستعملة في المعاني العلمية
للقطع بان عبد في عبد الله بمنزلة الزاي من زيد انسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة ليس على الشرط كما قال
في شرح الشرح اقول وفيه نظر اما اولا فلان تعريف الدلالة الوضعية اللفظية عند المنطقيين يقتضي
انه مهما سمع اللفظ بعد العلم بالوضع حصل الانتقال الى ما وضع له حتى قالوا ان من سماع اللفظ
المشترك المعلوم اوضاعه لمعانيه يحصل الانتقال الى جميع تلك المعاني ومن ثمة ترى المحققين قالوا
ان العبد في عبد الله يدل على معنى لكن ليس جزء المعنى المقصود واما ثانيا فلان القرينة انما كانت مانعة
من الارادة دون الفهم كما في المشترك واما ثالثا فلان ان قابل ان يورد النقض بحالة عدم القرينة

وما قيل من ان العبد الذي هو جزء عبد الله العلم فليس هو بعينه ما هو جزء عبد الله المركب بفساده لان تركب
اللفظ مع آخر وجعل المجموع علما لا يغير ذات اللفظ وحقيقته وذلك ظ اقول الحق ان مرادهم
بكون العبد حالة التركيب لا يدل على معنى اصلا من حيث كونه جزء الموضوع بالوضع العلمي لا يدل على جزء
وذلك حق فان دلالته على شيء بجهة وضع آخر ثم لو جعل ضمير فيه راجعا الى الوضع الاول في ذلك
الوضع ولا ينافيه دلالته في وضع آخر لكان اظهر في افادة هذا المعنى قوله او في وضع آخر اراد به
وضعا آخر تركيبيا بقرينة الافراد وعدم الاكتفاء به بان يراد به ما هو اعم من التركيبي وما هو في صورة الافراد
لتفصيل مواضع دلالة الاجزاء فلا يرد ما في شرح الشرح من ان قوله او في وضع آخر مغن عن قوله
مفردة اي بان يراد به المعنى الاعم على ما هو المتبادر منه قوله ونحو نضرب اخواته اقول اراد بنضرب
صيغة المتكلم واراد باخواته مثل اضرب وتضرب بلفظ الخطاب ويضرب ما هو بلفظ الغيبة لان يضرب
حال كونه للغائب لا يدل على الفاعل لان النسبة التي هي جزء مفهوم الفعل انما يعتبر من حيث كونه نسبة
بين الفاعل المعين والمعنى المصدري فمعنى يضرب ليس ان شيئا ما يضرب بل ان شيئا هو معين عند المتكلم
غير معلوم للسامع بتلك القرينة فما لم يذكر الفاعل لم يفهم معنى الفعل وذلك كلفظ من فانها موضوعة
للابتداء الجزئي ولا يفهم ذلك الا بذكر المتعلق المعين فالمستفاد من يضرب ليس شيئا ما حتى يمكن ان يقال
انه مستفاد منه بل الشيء المعين الذي لا يفهم الا عند ذكر الفاعل فمعنى ان يضرب لا يدل على الفاعل الغائب
كدلالة اضرب على الفاعل المتكلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في شرح المطالع وعند ذلك يظهر ان ما في
شرح الشرح فيما ذكر اشارة الى انه لا فرق في هذا المعنى بين المضارع الغائب وغيره على ما توهم ابن سينا ذهول
عن مقصود الشيخ الرئيس ناش عن سوء التفكر في مقصوده في كلامه وقلة التامل في استفادة مقصوده
ومراده فتدبر قوله والمنطقيون يزعمون ان نحو ضارب مما هو لفظ مشتق فان جوهر الكلمة اي ما هو
حروفها الاصول المأخوذة من المشتق منه التي تشير الى مادة الكلمة جزء منه ويدل فيه على معنى المشتق منه
وما ضم اليه من الحروف الزائدة والحركات الترتيبية صورة الكلمة جزء آخر ويدل فيه على معنى آخر
انتهى الزمخ المشتق منه والتزام كون جميع المشتقات مركبا بعيد بل خلاف ما هو جوابه وضع كون الهيئة

قال المص وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف

دالة بل لان الدال على المعنى المشتق منه وما ضم اليه مجموع الالفاظ من غير ان يختص جزء الدال بجزء المدلول
مشترك بين ضارب وضرب وقد انقلب الجزء الدال على الزمان فيه هو الهيئة قال قدس سره الشريف
في حاشية الحاشية تغير الصورة بهذا المعنى اولى ان لا يكون لفظا وجزء الكلمة اما لو فرض ان الهيئة
الحاصلة للحروف في حركاتها وسكناتها فيتوجه ان يقال الاتم انها جزء الكلمة انما يكون جزء الكلمة لو كانت
لفظا وهو ممنوع اقول فيه بحث اما اولا فلان الهيئة الحاصلة للحروف لما لم يكن لفظا لم يكن جزءا
فكذا مجموع الحروف الزائدة والحركات لان الحركات ليست لفظا بل عارضة له فلا يكون جزء اللفظ
واما ثانيا فلان قوله انما يكون جزءا لو كان لفظا ان كان واقعا في مقام السند فليس مما ينبغي
ذكره لان كون امر جزء الشيء لا يقتضي ان يكون من جنس ذلك الشيء كالسرير المركب من الجسم وغير الجسم
مثلا قوله اما الذي يدل بهيئته قال في شرح الشرح بهذا القيد مراد في تعريف النحاة ولم لم يعرج اليه
احترازا عما يدل على الزمان بجوهره كالامس والغد وهذا مع انه محل كما ذكره الآن في تعريف المركب
للمنطقيين انما يصح في لغة العرب اقول فيه نظر لان تعريف النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلاثة لا يحتاج في خروج مثل لفظ الامس والغد الى قيد زايد اذ ليس هناك
معنى مقترن بالزمان بل مجرد الزمان ويمكن ان يكون لفظ الامس لا يدل على مجرد الزمان الماضي
مع خصوصية يمتاز بها الامس عن الايام الماضية الاخر ككونه متقدما على اليوم بلا واسطة ونقول
ذلك المعنى معنى مقترن بالزمان الماضي فيصدق على لفظ الامس انه يدل على معنى هو تلك الخصوصية
المقترنة بالزمان الماضي المطلق لكن عدم صحته في غير لغة العرب غير ضاير في تعريف النحاة
لان النحو مختص بان يبحث عن احوال اواخر الكلمة العربية نعم في تعريف المنطقيين ينبغي ان لا يختص بلغة
العرب ثم اقول في تعريف النحاة يلاحظ في التقسيم جانب المعنى وفي تعريف المنطق جانب اللفظ
حيث قال النحاة ما يدل على معنى في نفسه اما ان يدل على معنى غير مقترن او مقترن وقال ارباب
المنطق ما يصح ان يخبر به وحده اما ان يدل بهيئته على الزمان او لا فلا يخفى على الفطن العارف
باختلاف النظرين في العلمين انه ينبغي ان يكون الامر على عكس ذلك قوله وقد علم من ذلك حد كل واحد منها

قال المص ودلالة اللفظية في كمال معناها مطابقة

ارادها بالحد الحقيقي بقرينة ذكر الجنس والفصل وبيان ان هذه مفهومات اصطلاحية فالجزء المشترك
المعتبر فيها هو الجنس والجزء المختص هو الفصل واما حمل الحد على ما بينا ولما الرسم وحمل الجنس على
الامر المشترك ولو كان عرضيا وحمل الفصل على الامر المختص فتكلف مستغنى عنه قوله الدلالة
الوضعية اللفظية الخ قد خالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ المفرد الى اللفظية وغير
اللفظية وفي جعل الالتزام غير لفظية وخالف ايضا الذي هو استعمال الدلالة مع حرف الاستعلاء
وتذكير الضمير المضاف اليه المعنى فقال الدلالة في توجيه الدلالة الوضعية ولم يقيدها بالاضافة
الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المص يمكن تنزيله على هذا الخ بان يجعل الضمير في قوله
ودلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما اللفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ
الى المعنى ابتداء الخ بلا واسطة معنى فيخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى ثم ان انتقال
الذهن الى المعنى الالتزامي بواسطة المعنى الموضوع له كما ذكره قدس سره الشريف واقول فيه نظر اما
اولا فلان اتحاد الدلالتين انما يصح في اللفظ المفرد اذ يفهم منه الكل بصورة وحدانية اجمالية ولا يحصل
منه في الذهن صورتان متغايرتان فلم يتحقق هناك فهمان متغايران بالذات متغايران في المركب
فهناك انتقالان متغايران بالذات بل هناك انتقال واحد متعلق بالكل والجزء متغاير بالاضافة
الى الكل والجزء والى الجزء والجزء الآخر والى الجزء وجزء الجزء وكذا الفهم ونظير ذلك في الاحساس
انا نبصر شيئا واحدا دفعة اذ لا شك انا نرى عنقا بالغا بلغ برؤية واحدة فان نسبت
هذه الرؤية الى الشيء تسمى رؤيته وان نسب الى جزء من اجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء واذا
تعقلنا مفهوم الانسان من لفظ الانسان حصل في نفسنا منه صورة واحدة بسيطة تصلح
ان تكون مبدأ تفاصيل بتحليل النفس بالقوة المفكرة ولا تعدد هنا بالفعل بل بالقوة وانما
يصير بالفعل بتحليل العقل فعلم ان هنا فهما واحدا بالذات واما في اللفظ المركب فلا شك
ان هنا فهم الكل بصور متعددة متمايزة متعاقبة وكان فهم بعض الاجزاء قبل فهم البعض
بالذات بل بالزمان فلا يتصور هناك اتحاد الفهمين اي فهم الكل وفهم الجزء وكذا فهم الجزء

دفهم الجزء الآخر وانه فهم الجزء سابق على فهم الكل بهنا ضرورة لزم فهم الجزء من فهم الكل والجزء سابق
على الكل في الحصول وكذا الانتقال الى الكل بواسطة الانتقال الى الجزء فلا يصدق عليه الانتقال
الى الكل اذ انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بل الحق ان مثل كلام الشيخ على ما يفهم ظاهرا من كلام المطول
وشرح كلام المفتاح مجاز وذلك بجعل اللام في قول الشارح الدلالة اللفظية على الأمر العوض في الدلالة
اللفظ المفرد وح كان دلالة اللفظ المركب خارجا عن المقسم بل نقول لو لم يخص الدلالة بهذا
القيد يمكن اخراجه عن المقسم بقيد الوحدة على ما هو المتعارف فان دلالة اللفظ المركب ليست دلالة واحدة
بل دلالات واما ثانيا فلان كون الانتقال الى المعنى الالتزامي بعد الانتقال الى المعنى المطابقي او التضمني
غير صحيح على اطلاقه كيف ودلالة لفظ العمى على البصر متقدم على دلالته على العدم المضاف الى البصر
حيث انه مضاف اليه صرح بذلك شارح المطالع رحمه الله وقد سبق في المقول وهذا في الحقيقة اعتراض
على الماتن لا عليه وقد يكون ... لعدم تعرضه له لا كتفاء تعرضه في غير هذا الكتاب قوله ويرد عليهم
انواع المجازات اجيب عنه بان المجاز لا بد فيه من قرينة مانعة فهم المشترك مع القرينة موجب لفهم المعنى المجازي فكيف
فيها اللزوم الذهني ورده بان الدال على المعنى المجازي لو كان هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجاز في نحو
رايت اسدا في الحمام مجازا في المفرد بل في المركب مجازا في المفرد اصلا وهو خلاف ما صرحوا به ولئن كان
هو اللفظ بمعونة القرينة فهذا اعتراف بان فهم المدلول الالتزامي قد ينفك عن فهم الدال وذلك
اذا لم يتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهني اقول يمكن دفع ذلك الرد بان يقال لا حاجة في المجيب
الى دعوى ان كل مجاز لا بد له من قرينة حتى يلزم ان لا يتحقق المجاز في المفرد على ما اورده بل الجواب
ادعاء ذلك في تلك المجازات وهي التي اللازم الموضوع له لزوما بينا التي لا ترجح القرينة في كل
المجازات لان الارادة معتبرة في الدلالة والدلالة على المعنى المراد من حيث انه مراد في المجاز لا بد
فيها من قرينة صارفة عن الموضوع له لانا نقول على ما حققه الشيخ من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن
لا يمكن اعتبار الارادة في الدلالة والا ينفك احدهما عن الاخرى فكيف يتحد انه يمكن ان لا يتحقق القرينة
المنصوبة في المجازات قد يكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا بعد تأمل ودقة نظر ولهذا فسموا الاستعارة

فيه بالزوم العرفي

والترشيح

الى العاجز المتنبه لدى الحاجة الى القرينة التي لا يطلع عليها الا الخاص الذين اوتوا ذهنا به يتفوقوا
عن طبقة العامة بل قد لا يذكر القرينة لفهم المعنى المراد اكتفاء بقرب اللزوم المعنوي وانما يذكر لصرف اللفظ
عن المعنى الحقيقي قوله اقول في الرد ولئن كان الدال هو مجموع المركب من اللفظ والقرينة قد يكون امرا عقليا
فلا يكون المركب لفظا فكيف يجعل دلالته قسما من الدلالة اللفظية بالمعنى العام الذي جعل اقسامه ثلثة
هو اللفظ حين مقارنة القرينة وقرينة نها على ما هو شأن المشروط ما دام الوصف فيتوجه عليه انهم
صرحوا بان تحرك الاصابع ليس دالا على الكتابة ... الكتابة فنفهم المدلول الالتزامي لعسر ... اذ الفهم
اللفظ في زمان القرينة ولئن اريد ان الدال هو اللفظ بشرط مقارنة القرينة فالملزوم بهما مجموع
مجموع اللفظ والقرينة كما قالوا في المشروط بشرط الوصف ان الملزوم لتحرك الاصابع هو مجموع الذات
مع الوصف ولو جعل الملزوم هو اللفظ المقترن بالقرينة بشرط اقترانه بها كان الانتفاء داخلا
في الملزوم الذي هو الدال وهو امر معنوي فلم يكن الدال لفظا ولئن لا يتم حتى فهم بتلك المقارنة كانها
جزء الدال والوجه انه يجيبه فتامل قال في شرح الشرح وقد يجاب بان المعتبر في الثلث دلالة اللفظ
والدال هناك اللفظ مع القرينة اقول فيه بحث لان القرينة قد تكون لفظا فلا يصح قوله لكن اطلاقه لان الدال
هناك اللفظ مع القرينة لا اللفظ الذي الالتزامي يريد انه خرج عن المقسم لان المقسم هو دلالة اللفظ
المفرد وههنا الدال اللفظ مع القرينة فلم يكن لفظا مفردا قوله وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف
النسبة باعتبار ما نسب اليه نظيره ذلك ما ... الدلالة اما على كمال معنى اللفظ او على جزء معنى اللفظ
فانتسب الى كمال المعنى وجزئه شيء واحد على ما هو الظاهر منه فكانك قلت دلالة اللفظ على كمال معنى اللفظ
او على جزء معنى ذلك اللفظ فنقس عليه اذ قيل الدلالة اما على كمال معنى الدلالة او على جزء معنى الدلالة
وقوله ولان التضمن في ضمن المطابقة عطف على قوله لان الدلالة واحدة بالذات وتوجيهه انه لما كان
جزء المعنى في ضمنه كان الانتقال الى الجزء كانه في ضمن الانتقال الى الكل والمفهوم منه ان التضمن
ليس الا المطابقة وما يجيء في المشهور انه تابع لها فتوسع انما قيل ذلك لما كان القصد في وضع
اللفظ للمعنى المركب الى معرفة المجموع من حيث هو واما ان ما حقق ههنا من اتحاد الدلالتين ولئن كان

منهما

انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بطل لزوم دلالة التضمن الانتقال الى المعنى بعد الانتقال الى المعنى
المطابقي وما تقرر من ان التضمن تابع للمطابقة متفق عليه وكذا ما قيل ان الامر بالعكس لان فهم الجزء
سابق على فهم الكل اما الاول فظ واما الثاني فلان كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل انما يسلم في
الفهم التفصيلي واما في الفهم الاجمالي الذي كان فيهما واحد الكل والجزء معا فغير مسلم ثم منع ذلك
لان الجزء والكل انما يوجد في الذهن بوجود واحد اذ المركب الخارجي انما يرتسم في الذهن بصورة واحدة بسيطة
يصح لان يحللها العقل الى صورتين وليس الفهم الا الوجود في العقل وعلى تقدير تغاير وجود الكل والجزء
لا يتصور تقدم وجود احدهما على وجود الآخر وذلك كاجزاء الجسم المتصل الموجود بوجود الكل وكالاجزاء
العقلية من الجنس والفصل الموجودة بوجود الشخص اذ لا يتصور هنا تقدم بحسب الوجود هذا لكن ذكر الشيخ
في الشفاء بان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب ولعل وجهه
ان نسبة الوجود الواحد الى الجزء اقدم من نسبته الى الكل وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى
الاحقية في الوجود على ما يظهر من كلامه في الالهيات حيث قال الشيخ وقد يمكن ان يكون الشيء من وجوه كثيرة مثل
البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون ما
في الزمان معا فظ وانت تعلم ان اتحاد الدلالتين يمكن ان يكون بهذا الوجه لكن لا يصح كون دلالة
المطابقة انتقالا من اللفظ الى المعنى ابتداء فتامل ثم هنا ان العدول من كلمة على الى كلمة الى لاشتماله فقوله
الوجه فيه الاشارة الى اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما بالاعتبار كما اشار اليه بقوله
وهي بالنسبة الى كمال معناها وتوجيهه ان اللفظ في للسببية فكانه قيل دلالة اللفظ بسبب كمال معناها
او بسبب النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن ولا يخفى ان المتبادر منه الى الفهم ان
الاختلاف بحسب الاعتبار والنسبة دون الذات هذا كله على نسخة يكون فيها معناها بتأنيث الضمير
واما على تقدير تذكير الضمير فيرجع الى اللفظ وح لا اشعار للكلام باتحاد الدلالتين ولا حاجة
الى التوجيه المذكور بل على تقدير تأنيث الضمير يمكن ارجاعها الى اللفظ او الكلمة بجعل كلمة في على الظرفية
المجازية فان دلالة اللفظ على كمال معناه او جزئه امور واقعة تعلقا قريبا دلالته على الخارج فكانه

او الجزء

والجزء ظرفان للدلالة قد استقرت فيها قوله لانه لو وضع تعليل لقوله وقد يطلق والمراد اللفظ
اقول المعنى قد يعبر عن اللفظ بنفس ذلك اللفظ من غير ان يعبر عنه بلفظ آخر موضوع له اذ لو وجب
ان يعبر عن كل مدلول معنى كان او لفظا بلفظ آخر كان موضوعا له لزم التسلسل على تقدير ان يعبر عن
كل لفظ بما وضع له من لفظ آخر لم يكن له دلالة لا قريبا ولا بعيدا وعلى تقدير التعبير عن كل واحد من لفظين
بما هو مدلوله قريبا كان او بعيدا يلزم الدور مثلا اذا وجب التعبير عن آ بلفظ ب وعن ب بلفظ آ فلا يمكن
التعبير عن شيء منهما وانما لم يتعرض للدور لانه اظهر فسادا حتى قالوا انه ضروري البطلان وقوله ولو سلم
كلام على سبيل التنزل والاستظهار ولا يلزم ان يكون متعلق التسليم امرا صحيحا اقول وبما قررنا ظهر
ان ما في شرح الشارح في توجيه قوله ولو سلم ولما كان هذا غير لازم لجواز ان لا يوضع لفظ في المرتبة الثانية
او الثالثة مثلا لنفس اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظ آ ب وعن لفظ ب ج وعن لفظ ج آ
قال ولو سلم فمحل نظر وتامل والحق ان التعبير عن اللفظ بنفسه ان يذكر ويراد نفسه والتعبير بلفظ آخر
معناه ان يذكر اللفظ الآخر ويراد به ذلك اللفظ حتى يكون هو المفهم وذلك وح نقول لا يلزم الدور
اذ يجوز ان يجب التعبير عن لفظ آ بلفظ ج اذا حكم على لفظ آ ويجب التعبير عن لفظ آ بلفظ آ اذا احكم عليه
ج ولا دور ثم اذا وجب التعبير عن ج بج آخر لا يمكن التلفظ به بنفسه ووجب التعبير عن ج باخر لا يمكن
التعبير بنفسه كان الامر كذلك لكنه خارج عن البحث فتامل وكذا ما ذكره قدس سره حيث قال ولو سلم عدم
تناهي وضع الالفاظ بازاء الالفاظ التي يتناهى بناء على جواز الوضع للبعض دون البعض فاذا امكن
التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ آخر له ضائعا اذ الغرض الاصلي من الوضع هو التعبير انتهى
وذلك لان احتمال الجامع ما فرض من نقيض الدعوى هي ان بعض الالفاظ لم يوضع له لفظ آخر
بل يعبر عنه بنفسه اذ نقيضه ان كل لفظ وضع بازائه لفظ آخر فتامل ولعله قدس سره جعل الدعوى
كلية اي كل لفظ قد يطلق والمراد اللفظ وقد يطلق والمراد المعنى لكن الحمل على ما حملنا اولى ليتم
الدليل ويحصل المطلوب بهذا واذا جعل الدعوى امكان التعبير عن اللفظ بنفسه حتى يكون نقيضه انه لا يمكن
التعبير بنفسه بل وجب التعبير بلفظ آخر موضوع له لم يلائم قوله ولو سلم فاذا امكن التعبير به كان الوضع له

منابعها اي الكلام كما في اثبات ذلك الامكان بل الصواب ان يحمل الدعوى انه قد يقع التعبير عن اللفظ
بنفسه بمعنى انه قد يطلق ويراد نفسه اذ لو اطلقوا على كل لفظ اذا اريد حكم عليه او به لفظا آخر لتسلسل
ويظهر من هذا انه ينبغي ان يراد بالوضع ما يتناول المجاز واما الجزم القسم قوله وقد يكون المدلول
لفظا آخر اي مفهوما افراده الفاظ ويحتمل ان يريد ان المدلول نفس تلك الالفاظ لكن بوضع
واحد بكليتهم الوضع عاما والموضوع له خاصا وتوجيه قوله لطال في التعميم والتنكير معا على ما ذكره
قدس سره حيث قال ان اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد الكلم مثلا ويحكم عليه حكم خلوا وضع
لفظ الكلمة ويقرع بازائها لطال الكلام فان قلت الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع فما الفائدة
في ضم التنكير معه قلت التعميم يتصور على وجهين احدهما ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد من افراد الكلم
مثلا وهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يندفع بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما ان لا يراد التعرض
لخصوصيات الافراد بل يشملها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم التطويل لولا الوضع فاذا
وضع اندفع فالمراد من التنكير عدم التعيين فلو لم يضم التعميم لتوهم اندفاع الطول في التعميم بسبب الوضع
مطلقا انتهى اقول فيه بحث اذ على تقدير عدم الوضع اي وضع اللفظ بازاء المفهوم الكلي الصادق على افراده
ان يعبر عن الالفاظ لا يمكن ان لا يراد التعرض لخصوصيات الافراد بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا
القسم لا يتحقق على تقدير عدم الوضع الا ان يستلزم التطويل بل الاولى ما في شرح الشرح حيث قال يعبر
لو لم يضعوا بازاء الالفاظ اسماء فاذا اريد حكم على كل كلمة مثلا او بعض الكلمات لا على التعيين احتيج
الى عد جميع الكلمات ثم الحكم بان كل هذه المذكورات وبعضها كذا او كذا في الاسم والفعل وساير
ما وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا وضع فانه يكفي ان يقال كل كلمة حكم مثلا او بعض من الكلمات
معرب من غير التطويل المتعسر وهذا انه كما لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ احتيج في الحكم العام عليه
او الخاص ببعض منه الى عد جميع اسماء اشخاصه وقوله معا معناه ان في كل من التعميم والتنكير يلزم
التطويل قوله ومن هذا الكلام يفهم منه توجيه آخر اضافة المعرف الى الدالة دون اللفظ والاشارة
الى فائدة لفظ المعرف وحاصل ان كلامه الشامل له اذ يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث قال ان ما يطلق

قال ... وجه ذكره لا يبعد ان يحترز بقوله
في كمال معناها من دلالتها اذا اريد بها
نفس اللفظ لانها ليست دالة فرق بيناها
بل في اصلها

قال المص والمركب جملة وغير جملة

اللفظ على مدلول مغاير وقال قد يكون المدلول لفظا آخر فالتغاير لان اطلق اللفظ دال على نفسه
وكذا صرح قوله وقد يطلق ويراد اللفظ فلا يبعد ان يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالة الالفاظ
اذا اريد بها نفس اللفظ فانها ليست دالة مطابقة قال قدس سره الشريف وهذا الاحتراز انما
يتصور اذا لم يقيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظاهر من كلام المص تقييدها بذلك والتزمه
صرح به اولا حيث قال الدلالة الوضعية ولذلك قال ههنا لا يبعد ان يحترز بقوله تاملا لان
كلام الشارح حيث قال ومن هذا الكلام يعرف ان كون اللفظ دالا على نفسه يصيب البعض دون الكل [illegible]
الشارح فيه ان اللفظ يدل على نفسه بالوضع فلا وجه لتخصيص البعض به اذ كل لفظ يدل على نفسه في الجملة
مما اتفقوا فيه وقد برهن عليه انفا انه يمكن ان [illegible] هذا الكلام لا يدل على ان تلك الدلالة بالوضع
فانه مطالب بذلك البيان ووجه لفظ لا يبعد على هذا انه يمكن التزام ان هذا دلالة المطابقة
وفي شرح الشرح ان التحقيق انه وضع على تقدير ثبوت الوضع لا يوجب الاشتراك والا لكان جميع الالفاظ
مشتركة ولا قائل به قوله اي اعطاء ما يطلب جعلها من تعيين احد طرفيها بعينه حمل النسبة على النسبة الايجابية
التي بين بين ولما كان من المعلوم ان مثل زيد قائم انما وضع لافادة احد طرفي النسبة من وقوعها او لا
وقوعها فهكذا لو فسر النسبة بنفس الوقوع واللاوقوع في كلام المتن لا ينطبق عليه فلا حاجة الى التاويل
وقول الشارح لان شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة مبني على هذا المعنى للنسبة اذ هذا المعنى هو النسبة التامة
التي تكون مقصودا بالذات بالافادة دون النسبة التقييدية التي بين بين لكن على هذا التوجيه لم يتناول
التفسير الجمل الانشائية هذا ما وافق الشرح على ما في شرح الشرح وحمله قدس سره طرفي النسبة على النسبة
الثبوتية والسلبية وذلك المعنى مشترك بين الخبر والانشاء اذ في الانشاء تحقق النسبة الثبوتية
كما في الامر والسلبية كما في النهي لكن لا يخفى عليك ان المتبادر من طرفي النسبة ان يكون لها نسبة واحدة لها
طرفان لا التركيبين بينهما نسبتان متباينتان بل متنافيتان ثم عبارة المتن يتناولهما بلا كلفة
كل واحد من المركب التام والناقص المشتمل على النسبة التوصيفية او الاضافية او الاسنادية التي في ضمنه
كنسبة الكاتب الى زيد اذا قلت زيد [illegible] ولان كان يدل على النسبة بالتضمن لكن فرق ما بينهما [illegible] المركب

ق‍ـــ المصنف والمفرد باعتبار وحدته ووحدة

مدلوله وتعددهما اربعة اقسام

التام وضع لافادة النسبة حتى يكون المقصود بالافادة فيه هو النسبة والطرفان انما تقصدهما لتوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص المذكور انما وضع لان يدل على ما هو محكوم عليه او محكوم به او اعتبار النسبة فيه لتعيين احد طرفي النسبة التامة فقولك الذات بل الذات باعتبار نسبة اريد بالذات ما يتناول الصفة او كان من قبيل التقييد والتركيب ذلك لان النسبة التامة ما يصح السكوت عليها ولا ينتظر المخاطب معها انتظارا معتدا به بخلاف النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة فالنسبة التي تقنع بها النفس وتطمئن معها هي النسبة التامة خبرية كانت او انشائية واما الناقصة فلا تقنع بها النفس ولهذا قيل العلم التام هو العلم بالنسبة التامة واما الناقصة الغير التامة فلم تقنع بها النفس فانما يذكر ليتوسل بها الى جعل شيء احد طرفي النسبة التامة فتامل قوله ولا يتأتى الا من اسمين او من اسم وفعل في النهاية لانه يتقض بما ذكرتم بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب لجاز ان يكون خطابا مع ثالث لا نقول انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يكون خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات قول فيه مسامحة فان قوله لانا نقول غير منطبق على ما ذكره من السؤال بقوله لانه اذ ليس في السؤال المذكور حديث التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع الغير بل ما ذكره بقوله لانا نقول يمكن ان يجعل ردا على ما ذكر بقوله قلت حتى يسلم ما ذكر بقوله فان قلت عن الرد وكان الجواب عن اصل السؤال الذي يعرف وذلك بان يقال نائب عن الفعل مع الفاعل اي الجملة الفعلية بعد نقلها من الخبرية الى الانشائية او يقال بانه بعد النيابة عن الجملة الفعلية الخبرية ينقل الى الانشائية وعلى التقديرين يندفع انه يجب ان يحتمل التصديق والتكذيب ولكن يكون خطابا مع الغير اما الاول فظ واما الثاني فلانها صارت لانشاء الدعاء والطلب للمخاطب دون غيره قوله المفرد لفظ الا واحد اراد بالمفرد اللفظ المفرد على ما هو ظ المذكور ولهذا قال لفظ باضافة المعنى اليه واضافة اللفظ اليه من قبيل تجرد الاذكار عن المعنى بقوله باعتبار وحدته الى آخره التقسيم اعتبار الحقيقة لا يجمع الاقسام على نحو واحد اصلا وحاصل الحاصل انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى او يعتبر الى آخر التقسيم فالمراد بكون اللفظ

واحدا انه لا يعتبر كثرته وكذا المراد بوحدة المعنى عدم اعتبار كثرته مثلا فيكون اللفظ جزئيا او كليا او مشككا لا يعتبر كثرة اللفظ ولا المعنى بخلاف الاشتراك اذ يعتبر فيه كثرة المعنى بخلاف الترادف اذ يعتبر فيه كثرة اللفظ هذا وانواع التشكيك اربعة الاشدية والازيدية والفرق بينهما لان الاولى في الكيفيات والثانية في الكميات والتقدم لان الاولى على ما صرحوا به والاولوية والفرق بينها لان الاشدية الوجود في الخالق مثلا باعتبار كثرة آثاره والاولوية باعتبار ان نفس ذاته اقتضى ذاته فظهر الفرق ولكن ما في شرح الشرح اشارة الى ان ذكر كل من الاولوية والشدة مغن عن الآخر ولهذا الذي هو ما يتفاوت بالعلية اولوية وقد بعه غير مستقيم اذ لا شك انه يتحقق للاولوية في غير الاشدية والاقدمية وهو المراد حين جعلها مقابلا لهما ثم يمكن حمل الاولوية على معنى عام متناول للكل ولا كلام فيه بل الحق ان يقال ان الشارح اكتفى بما عدا الاولوية كما اكتفى بالاشدية عن الازيدية اذ ليس المقصود ههنا استيفاء اقسام التشكيك قوله ويقال للنوع الا ان يراد بالنوع والجنس ما هو مصطلح المنطق وكان المراد لان النوع بالقياس الى الجنس يقال له الجزئي الاضافي ولم يكن يقال الجزئي الاضافي لغيره او يراد بالنوع والجنس الخاص والعام ولما كان التعريف لفظيا لم يتوجه لان ذكر احد المتضايفين في تعريف الآخر غير جائز قوله المباين مقابل الاول اولى لكفى لان يقال ليس القسم الآخر من التقسيم المذكور الا القسم المباين لما جعل بالنا كما لا يخفى وتخصيص هذا القسم بالمقابلة من جهة ان المقابلة فيه من جهة اللفظ والمعنى معا على ما ذكره قدس سره فلا وجه لما في شرح الشرح اختاره هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح والتي كانت مرجوحة من جهة ان التغير بكونه مقابل الاول في محل الاستغناء ولهذا ترك في القسم الثالث والرابع قوله فان كان المتعدد حقيقة فهو المشترك كالمرتجل لكن فيه كلام يجيء كذا في شرح الشرح فان قلت المنقول اخل في الحقيقة والمجاز مثلا الصلوة اذا استعملت في اللغة في الاركان المخصوصة كانت مجازا ولو استعملت في الشرع في الدعاء كانت مجازا قلنا انما كان استعمالها في الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها من جهة انها موضوعة للدعاء وللاركان المخصوصة علاقة معها واما اذا استعملت فيها من جهة انها

موضوعة لها في اصطلاح الشرع فلا كلام في كونه حقيقة وكذا في العكس وما ذهب عليك ان مثل
ذلك يلزم كون المشترك ايضا داخلا في الحقيقة والمجاز اذ بالنظر الى كل وضع كان استعماله في المعنى
الآخر استعمالا في غير الموضوع له فلو تحققت علاقة كان مجازا والا كان غلطا وبهذا يظهر ان
ما ذكره قدس سره النقل انما يلزم لو لم يكن لمناسبة فهو من المشترك اللفظي اذ هو موضوع لهما على السوية ولئن
كان لمناسبة فهو من المشترك حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة
فيه ومجاز في الاول بحسب العرف ولا اندراج بحيثهما لم يتعرض لهما المصنف في التقسيم محل نظر وتامل فالاولى
ان يقال في الجواب عن النقض بالمنقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك
واقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القيد لا عبرة في تعريف المشترك فينبغي ذكره اذ لا قرينة تدل عليه
ولا يشعر به الحد فيفسد عليه طرده واما ثانيا فلانه لو اعتبر هذا القيد في تعريف المشترك لزم انه اذا وضع لفظ
في اللغة لمعنى ثم وضعها طائفة اخرى لمعنى آخر من غير ان يلاحظ الطائفة الثانية الوضع
الاول فلا شك انه مشترك مع انه لم يصدق عليه حده بسبب القيد المذكور بل الحق ان هذا القيد لم يعتبر في المشترك

قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة هذا من الشارح اعتراض على المصنف اذ المص لم يقل بالاستلزام
ثم المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقة ومجازا بالفعل لا انه يتحقق معنى لو استعمل اللفظ فيه
كان حقيقة او مجازا والا لم يتحقق كون المجموع معاني حقيقيا اذ كل شيء يتحقق له جزء او لازم
وايضا اذ ليس عنده مثل هذا اللزوم معتبر عند ارباب الاصول والمراد من المعنى المتعدد جميع ما هو
معنى له فلا يرد انه قد يكون المجموع مجازا على تقدير استلزام المجاز الحقيقة بان يعتبر معنيان مجازيان
فقط ثم اعلم انه لا بد في تعريف المشترك من ان يؤخذ قيد آخر وهو ان يكون وضعه لكل واحد من المعاني
باوضاع متعددة حتى لا ينتقض بمثل لفظ هذا على ما سيجيء ان الوضع فيه عام والموضوع له كل
واحد من المخصوصات وفي تعريف المترادفين من قيد آخر هو ان كل واحد من اللفظين موضوع
لذلك المعنى ثم اعلم ان المراد من الوضع في هذا البحث هو الوضع بمعنى تعيين الشيء بنفسه او بقرينة
سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشيء مطلقا

فيجري في المجاز قوله وهو ما يدل على ذات غير معينة الخ غير معينة اصلا فيخرج اسم الزمان والمكان
والآلة لان الذات معينة فيها بتعيين المكانية والزمانية والآلية واما مثل الابيض
فخصوصية الذات فيه من الجسم والسطح فيعلم من خارج لا من مفهوم الصيغة على ما سيجيء
قوله ويقوله استدل عن دليل المختار الذي يرتضيه قال قدس سره قد خالف هذا الاصطلاح
في مباحث النسخ حيث قال واستدل بان ابرهيم ع امر بالذبح فانه قد اورد عليه الاعتراض
واجاب عنه فبقي اصل الدليل سالما انتهى فان قلت المراد انه يعبر عن دليل المختار الذي يرتضيه
باستدل سواء كانت التزييف مرضيا عنده او مجابا قلت فح ينبغي ان لا يعبر عن الدليل
الذي يعترض عليه ويجيب عنه بقولنا وليس كذلك اذ كثيرا ما يعترض على الذي يعبر عنه بقولنا
ثم يجيب عنه على ما اشار اليه الش حيث قال ومن السؤال بقيل واعترض واورد قوله
ولئن كان قد يقع فيه شك وحاصله انه لما اورد وضعه واستعماله بين المعنيين عند المنفك
جاز انتسابه اليهما في الوضع والاستعمال بحسب الظاهر عنده فيدخل في كونه للمعنيين في الحال ويخرج
بقوله معا واما توجيه ان قوله على البدل احتراز عن المتواطئ فغايته ما فيه ان المتواطئ يحمل على افراده
بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها او مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر
المشترك او مستعمل فيه وقد حمل هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه ولئن كان
موضوعا للافراد او مستعملا لها بحسب الظاهر لكن ذلك الوضع والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار
القدر المشترك والحق ان هذا تعسف والاولى الاقتصار على الموضوع للجميع كالمرء والاظهر ان يق
في التمسك بمثل القرآن الذي هو تردد في المراد منه ولكونه عند عدم القرينة وهذا دليل الاشتراك
اذ لو كان متواطئا او حقيقة ومجازا لسبق الى القدر المشترك او المدلول الحقيقي قوله وقولنا
من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز اقول فيه بحث لانه لا يخ اما ان يقيد الوضع متعلقا للام كما هو الظ
او الاستعمال وعلى الاول فاما ان يراد الوضع بالمعنى الاخص اعني المتحقق في المجاز او بالمعنى الاعم
المتحقق فيه فعلى الاول لا حاجة الى هذا القيد للاحتراز عن الحقيقة والمجاز وعلى الثاني والثالث

يدخل اللفظ المفرد وان كان له مجاز لنه متساد بانه قد استعمل فيهما اي تركيبها من الحروف المتناهية

اقول الاولى لمن يقول لكونها اما حروفا او مركبة منها ليتناول مثل همزة الاستفهام ثم لمن المراد

بالاسم الدال المقابل للفعل والحرف ظاهر ما صرح به قدس سره قوله بل النسبة لها الى ما وضع له

لعدم تناهيها قال في شرح الشرح فيه بحث لان عدم التناهي لا ينافي نسبة الاكثرية لان معناها

زيادة عدده كما في ما فوق العشرة اكثر مما دونها نعم لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي مثل اكثر

المسميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي اقول

فيه نظر اما اولا فلانه يقال في العرف فلان افضل من زيد بل لا نسبة لزيد اليه وليس المراد انه لا يتصور

النسبة بينهما بل الغرض المبالغة في بعده عن مرتبة الرتبة حتى كانه مخالف له في الجنس فلا يتصور

النسبة اذ النسبة تقتضي تجانس المنتسبين فكذا ههنا غرضه لمن ان الباقي كان جنس آخر ليس من جنس

الموضوع له لغاية البعد بينهما واليه المقصد اذ ليس للمتناهي نسبة الى غير المتناهي بان يكون بضعف

او مثله بان يزيد على المتناهي اضعافه مرات معينة محدودة حتى يحصل الغير المتناهي او بعض

من الغير المتناهي عدد معين حتى يساوي المتناهي وذلك ظاهر واما ثانيا فلان معنى الاكثر ليس هو ما فوق

النصف انما يلزم ذلك في المتجانسين واما غير المتناهي فنعم اذ لا شك انه اذا اخذ من الغير

المتناهي عدد متناه كالاثنين كان الباقي اكثر ولا يقتضي ذلك تناهي الباقي ولا المجموع ولو

تم هذا الدليل لامكن به نفي الاكثر جميع الغير المتناهية كعدد الايام والشهور الماضية على راي

الحكماء على ما لا يخفى فتدبر اقول في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلانه لعل القائل لمن يقول بوضع

بوضع واحد كوضع اسماء الاشارة والضمائر كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور واما ثانيا

فلانه يلزم على هذا الدليل تحقق لفظ مشترك بين معاني غير متناهية لان الالفاظ متناهية

والمعاني غير متناهية ويجب بزعم المستدل ان يكون كل معنى وضع بازائه لفظ فيتحقق البتة

لفظ مشترك بين المعاني الغير المتناهية الباقية من المعاني المتناهية التي وضع بازاء كل منها

لفظ منفرد فتامل قوله ولا نم انها غير متناهية اقول فيه لان مراتب الاعداد انواع متخالفة

غير متناهية عندهم والاولى ان يقال على تقدير تسليم كون المسميات غير متناهية سواء كانت

متخالفة او متضادة او متماثلة الجنس الموضع لها بخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت

هي فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع آخر لفظ على حدة كمراتب الاشد والاضعف

من الالوان والاضواء بل سائر الكيفيات اذ معلوم انه ليس لكل بياض اسم موضوع له بخصوصه

ولا نقول انه لم يقصد تلك الافراد بخصوصها فيكفي في ذلك اللفظ مثل ان يقال كل فرد من كل

بياض ولم يقصد بها بخصوصياتها فيتحقق استعمال اللفظ في الفرد المشترك وتفهم الخصوصية من

القرائن الخارجة فلا يلزم كون استعمال اللفظ ههنا مجازا اذ لا استعمال للفظ الا في المعنى

العام الذي وضع اللفظ بازائه قوله لكن المسميات مما تعقل من المعاني وذلك متناه الخ

اقول فيه نظر اذ لا شك انه لا يمكن لا تناهي المعاني في الدليل المعنى المقابل للتناهي في اللفظ

ويمنع تناهي الالفاظ ويسنده باسماء العدد ومن المعلوم ان اسماء العدد ليست غير متناهية

بالفعل بل بمعنى انها لا تقف الى حد وكذلك المعاني التي تعقلها غير متناهية بهذا المعنى فيمنع انه

المعاني ومنع تناهي الالفاظ لا يجتمعان وايضا المستدل ان يقول مراده بلا تناهي المعاني لا تناهيه

بمعنى لا تقف وذلك مما لا شك فيه وح يسقط هذا المنع فان قيل الالفاظ غير متناهية بهذا المعنى

ايضا لتركبها مرات غير متناهية واختلاف الصور بسببها فيرجع الى المنع الاربعة ويسقط

هذا المنع قوله وكانواع الروائح عطف على قوله كالمجازية والتقدير ويعبر عنه بالالفاظ المجازية

كما عرفت والحقيقية كانواع الروائح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيره كذا وجهه قدس سره

اقول فيه بحث اذ الكلام على تقدير تسليم لا تناهي المعاني وتناهي الالفاظ وما ذكر من الدليل

على تناهي الالفاظ يدل على تناهيها مطلقا سواء كانت مفردة او مركبة فح يلزم خلو بعض

المعاني عن الالفاظ لا محالة والجواب ان الاختلاف في الوجوب والامكان حاصل في المعنى

المشترك قد يندرج تحته حقائق مختلفة بعضها يقتضي الوجوب وبعضها يقتضي الامكان

واختلاف اللوازم عند اختلاف الملزومات جائز قوله فيه بحث اذ للمستدل ان يقول كلامي

في نفس هذه الحقيقة بل انها تقتضي الوجوب او الامكان لا في الحقائق النوعية المندرجة
تحتها فانها من حيث هي شاملة لها لا تقتضي الامكان او الوجوب والجواب انه يجوز ان لا تقتضي
هذا المفهوم العام شيئا من حيث هو بل المقتضي هو الحقائق المندرجة تحتها ليس شيء او كل مفهوم
فبالنظر الى نفسه اما ان يجب وجوده او لا يجب اما ان يجب العدم او لا والحصر عقلي بل الحق في
الجواب ان نقول نختار انه يقتضي الامكان ولا يلزم من امكانه امكان الصفة التي للواجب
اذ لعل هذا المفهوم العام عرض لافراده ولا يجاب عن اصل الاستدلال بان وصف القدم انما يكون
واجبا بالغير لان وجوبه انما هو من ذات موصوفه فيكون ممكنا نظرا الى ذاته نعم انه في القدم
مقتضى ذات الموصوف وفي الحادث مقتضى غير ذاته وذلك لا يقتضي كون الشيء واجبا ممكنا
قوله اقول فيه نظر اذ المستدل الذي يقول المراد بالوجوب الوجوب بالنظر الى ذات
الموصوف وبالامكان الامكان بالنظر اليه وح انهما لا يجتمعان نعم فان تمسك بان
نوعا منه واجب بالنظر الى موصوفه وهو العارض للواجب والنوع الآخر ممكن كان رجوعا
الى الجواب المذكور في الكتاب الا ان نقول نختار ان ههنا معنى واحدا كان واجبا نظرا الى موصوف
معين هو ذات الواجب تعالى وممكنا نظرا الى موصوف آخر هو الممكن ولا استحالة في كون
معنى واحد واجبا غير واجب بالنظر الى امرين نعم لا يجوز ذلك بالنظر الى شيء واحد قوله
فقط اما لانه لا يرى التشكيك فانه قال في المنتهى اقول فيه نظر لان ما ذكر في المنتهى انما ينفي
التشكيك بالشدة والضعف على ما يدل عليه كلامه قدس سره وما في شرح الشرح ونظيره عند
التامل ولا ينفي الاقسام الاخر كالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها والا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلم يلزم من نفي الاشتراك لفظا نفي واحد من اقسام التشكيك التواطؤ وهو ظ
واراد بكون التفاوت ماخوذا في مهية ما صدق عليه انه ماخوذ في مهية ما صدق عليه من حيث
انه ما صدق عليه المسمى فلا يلزم التشكيك في مفهومات اخر صادقة على تلك الافراد وبحقيقة
ان التفاوت حصة زائدة من المسمى تنتزعه العقل بمعونة الوهم من الاشد فيصير سببا

لاختلاف

لاختلاف المسمى على تلك الافراد وذكر الدليل والجواب يجريان في الذاتي والعرضي قوله بلا فرق
لخفاء القرائن في الاشتراك اذا لم يستعمل اللفظ المشترك مع القرائن الحقيقية
بل اشترط القرائن الواضحة فهذا التحقيق ما ذكره من الجواب الاول واقول يمكن اجراء مثله في
المجاز بان نقول تحقق الوضع النوعي في المجاز كما يظهر من كلام الشارح او تحقق الاستعمال فيه
لا يخل المقصود من الوضع او الاستعمال والازم بطلان الملازمة لان فهم المعنى المجازي لا يحصل
لخفاء القرائن فقوله وما يظن في ذلك فاما مجازا او متواطئا ليس على ما ينبغي وتحقيق الفرق
بين المشترك والمجاز انه عند خفاء القرينة يحمل اللفظ في المجاز على المعنى الحقيقي ويفهم
منه ذلك وفي المشترك لا يحمل على شيء بخصوصه لكن ذلك الفرق غير مفيد لانهما مشتركان
في عدم فهم المعنى المراد عند خفاء القرائن منهما بل نقول عدم فهم المعنى المراد وغيره اولى من فهم المعنى
الغير المراد ولنسبة الاول الى الثاني من قبيل نسبة الجهل البسيط الى المركب قوله واراد بالفهم
التفصيلي فهم المعنى المراد بخصوصه على ما يشار حيث قال الا ان المقصود يعرف بالقرائن والا فالفهم
التفصيلي المجرد عن الارادة قد يحصل في المشترك بدون القرينة بالنسبة الى من هو عالم بوضع
اللفظ لجميع تلك المعاني التي وضع بازائها اللفظ على ما مر وهو المشهور قوله بدليل
اسماء الاجناس اقول فيه بحث اذ الغرض من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك المعنى بخصوصه وهذا
غير منتف في اسماء الاجناس اذ اسماء الاجناس لما وضعت لتلك الحقائق الكلية كان
الغرض من وضعها استعمالها فيها بخصوصها والامر كذلك فاذا قلنا جاءني رجل وكان
ذلك الرجل زيدا كان لفظ الرجل مستعملا فيما وضع له وهو الامر الكلي المقيد بالوحدة
المطلقة او ماخوذا من حيث هو متحقق في مصداقه ههنا هو زيد لا انه مستعمل في زيد بخلاف
المشترك اذ الغرض من وضعه لخصوص معنى ان يستعمل فيه ويدل عليه بخصوصه الا ان نقول ما ذكر
بالنظر الى وضع واحد واما بالنظر الى الوضعين فالمقصود احدهما عند عدم القرينة كما هو مختار
صاحب المفتاح هذا والتعريف الاجمالي قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل ولان في التفصيل

قال المص مسئلة ووقع في القرآن

قال المص مسئلة المترادف واقع على الأصح

يحصل مصلحة من المتكلم او المخاطب او غيرهما الآية وقوعه مبنيا فلانه يلزم التطويل بلا فايدة
قال في شرح الشرح ثم اذ ربما يقع البيان بالمجموع بعين اذا حصل البيان بمجموع اللفظ
والقرينة لم يكن التطويل بلا فايدة اذ يحصل به بيان المراد اقول فيه نظر لان حقه ان يقال ليس
في التطويل فايدة تختص التطويل به واما فايده بيان المراد فيحصل من اللفظ المنفرد بلا مؤنة
ذلك التطويل وهذا كما يقال لمن سلك طريقا اطول الى مطلوب من غير اشتمال هذا الطريق
على فايدة اخرى سوى الوصول اليه انما ارتكب تطويلا بلا فايدة نعم لو ذكره بعده حتى قال
او يشتمل الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما تقرر في علم المعاني كان صوابا كما وكذا ما
اورده قدس سره من حيث انه ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد اقول وايضا يمكن ان [illegible]
او سلم فيجوز ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخف واخصر من ذلك المنفرد وايضا يجوز
ان يكون القرينة حالية لا لفظية ولو سلم انها لفظية فنقول لعل في ذلك اللفظ مما يتعلق بذكره
غرض آخر كما في قولنا في باب المجاز رايت اسدا في الحمام فان في ذكر الحمام يحصل الغرض الذي هو
إعلام كون الرجل الشجاع رآه في الحمام ومع ذلك يتضمن قرينة المجاز فكذا ههنا قال اذ يصلح
احدهما للروي اي للقافية قال في شرح الشرح لما جعل اللام في للروي متعلقا بيصلح المقدر
ومعلوم ان صلوح اللفظ المرادف انما هو للقافية دون الروي اذ الروي هو الحرف الاخير
من القافية والقافية هي آخر كلمة في البيت فسر بها اقول فيه بحث اذ لا شك ان قوله او وزن الشعر
عطف على الروي فاذا جعل للروي متعلقا بيصلح المقدر لا يمكن ان يكون المعنى ان احد المترادفين
يصلح ان يكون رويا والآخر ليس فالمعنى في المعطوف هو وزن الشعر ان احد المترادفين يصلح
ان يكون وزن الشعر والآخر فساده بل يجب ان يكون المعنى في المعطوف عليه ان احد المترادفين
يصلح لحصول الروي كما ان المعنى في المعطوف ان احدهما يصلح لحصول الوزن به وح
لا حاجة الى تفسير الروي بالقافية لانه خلاف المشهور المتعارف واما جعل قوله او وزن
الشعر متعلقا بفعل آخر مثل يصح على ما في حاشية قدس سره فتعسف ظاهر وقد يتكلف ويق

ليس في الآية للقافية تفسير الروي بالقافية بل المقصود تخصيص الروي بالقافية كما في جانب علام
ان الرجيء وكلمة اي ههنا كما في قولك في تعريف المشتق وربما يزيد في الحد تغيير ما حرفي في المعنى والغرض من
تخصيص الروي بالروي الحاصل القافية اطلاقا للمطلق في المقيد اذ الروي هو الحرف الاخير من
القافية او الفاصلة على ما وقع في عبارة علماء البديع وهذا تعسف بل الاولى تعميم الروي حتى
يتناول النثر على ما في المتن فالاظهر في توجيه المتن ان يجعل الروي متعلقا بالتيسير اي التيسير في النظم والنثر
اما لجهة الروي او لجهة الوزن على ان يكون الاول مشتركا بين النظم والنثر والثاني مختصا بالنظم
او يختص كل منهما بالنظم ويعرف حال النثر بالمقايسة قوله وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين
اراد بالتقابل ها هنا ما وقع في كثير نسخ الشرح معناه اللغوي وهو ما فسره به ويسمى في عرف علماء البديع
بالمطابقة وجعلوا التقابل قسما منها وعرفوه بان يؤتى بمعنيين متوافقين او غير متقابلين ثم بما
يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا الآية وما قيل ان في الاصطلاحات يجاز ان يطلق
التقابل على اليسير مطابقة وبالعكس وقد وقع في بعض نسخ الشرح وكالتطابق مكان وكالتقابل وهو موافقا
للمتن والمشهور والاحكام وقع لا اشكال قوله وانما يتصور ذلك المقصود منه ووقع ما ذكره الشارح من
من ان الترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين ولا اعتبار فيه
بخصوصية اللفظ كالتجنيس اذ التجنيس من المحسنات اللفظية وذلك قد يحصل باحد اللفظين المترادفين
دون الآخر واما التطابق فمن المحسنات المعنوية ولا مدخل فيه لخصوصية احد اللفظين المترادفين
فلعل المص زعم انه يشترط في المطابقة الموافقة في الوزن كالقليل والكثير او التوافق في الحرف الاخير
كالكبير والصغير على ما توهمه البعض حتى يكون لخصوصية اللفظ مدخل فيه وبانه يمكن تيسير الترادف
المطابقة حصولها باحد المترادفين دون الآخر بان كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مراد
وغير متروك ما عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون المرادف الآخر كما قال البغدادي
في جواب الحجري حسنا خيرا من خياركم فوقع التقابل بين الحسن والخيار باعتبار ان يراد بالحسن الحسيس وبالخيار
خلاف الاشرار لا ما هو المراد ههنا وهو مرادف هو والقثاء فيه وقع ايضا بينهما التشاكل وهو آخر

من العالم والادم

ما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا
واقبح الكفر والافلاس بالرجل

وهو باعتبار المعنى المراد الذي كان معنى القثاء ايضا وهو النبت المخصوص اذا لخيار ما بين الخس والقثاء من المناسبة فالمراد بالمشاكلة هو التناسب المعتبر في البديع من مراعات النظير لا المشاكلة المصطلحة التي هو ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ولما كان المشاكلة تحصل في لفظ الخيار مع الخس باعتبار المعنى المشترك بينه وبين القثاء فلو بدل بلفظ القثاء يبقى المشاكلة ولم يفت التقابل ولا يخفى ان التقابل بينهما انما نشأ من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيية فلان اشتراك الخيار بين المعنيين دخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا فانا لو فرضنا ان القثاء لم يوضع لمعناه لم يفت ذلك في التقابل اصلا وغاية توجيهه انه اذا فرض وضع القثاء لمعناه مقدما على وضع الخيار كان لوضعه له مع ملاحظة المعنى الآخر دخل في حصول التقابل وبهذا تم الكلام اذ يكفي سند المنع ولو اورد مثل هذا السؤال في رجبه رجب بانه نشأ من اشتراك لفظ الرجب بين الفضاء والوسع فلا يبقى قوة اذ التجنيس قد يحصل بدون الاشتراك كما في قوله البدعة شرك الشرك وقيل حبالة الشرك لغاية الترفيه ما تم الاشارة اليه من انه من المحسنات اللفظية بخلاف التقابل او الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة الخ بيانه انه قد فسر الترادف في المشهور بتوارد لفظين او اكثر في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وقد يخص اللفظ بالمفرد على ما في المنهاج وهو الظاهر من كلام المص حيث جعل المترادفين من قسم المفردين فحينئذ من جهة واحدة يخرج الحد بالقياس الى المحدود لان دلالة المحدود اجمالية من جهة وضع واحد ودلالة الحد تفصيلية باوضاع متعددة فليستا من جهة واحدة هذا تقرير الشرح اولا التعريف المستفاد من التقسيم الذي ذكره المص للترادف لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة فاخراج الحد عنه بهذا القيد في كلام المص بعيد بل الاظهر ان توجيه معناه ان الحد يدل على المفردات فليس لفظا مفردا فيخرج بقيد الافراد او المراد ان المحدود يدل على امور متعددة مفصلة وهي مغايرة للامر الواحد الذي هو المحدود وهذا ابتناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية اذ الصورة الذهنية في لفظ المفرد هي الصورة الواحدة البسيطة وفي المركب الصور المتعددة وهما متغايران ذاتا ولان الحد تام مبنية اقول يمكن ان يرتقي

في اللفظ المركب جزء صوري يدل على النسبة التي بين المفردين مثلا في الحيوان الناطق جزء صوري هو الهيئة التركيبية التوصيفية الدالة على تقييد الحيوان بالناطق وتوصيفه به دلالة بالوضع النوعي ومن المعلوم ان هذه النسبة لا يستفاد من لفظ الانسان اذ الانسان ا جزء له سوى الجنس والفصل وايضا كيف يدخل النسبة في الانسان الذي هو ماهية حقيقية لكن هذا الجزء من مفهوم المركب ليس معتبرا في الدلالة على التي يكون جزء له والا اشتمل الحد على ما هو خارج عن المحدود بل انما شرط كون الحد حدا عدم اشتراط في الحد تقييد الجنس بالفصل لكن يمكن ان يوجه ان مراد من قال ان الحد مرادف للمحدود ان معنى مجموع المفردين من غير اعتبار الجزء الصوري مطابق ومساو لما هو معنى المحدود فالمراد بالحد مجموع المفردين من غير اعتبار الهيئة معهما ثم لا يخفى ان في الوجه الاول الذي ذكرنا كما يلزم عدم الترادف بين المفرد والمركب كذلك يلزم عدم الترادف بين المركبين بخلاف الوجه الذي ذكره الشارح وبخلاف الوجهين الاخيرين اللذين ذكرناهما قوله قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل عبارة المتن على النسخ المشهورة هكذا يقع كل من المترادفين مكان الآخر واما النسخة الواقعة الراشة ففيها يجب وقوع كل من المترادفين مكان الآخر ومن المعلوم انه ليس النزاع في وجوب الوقوع بل ولا في نفس الوقوع بل النزاع انما هو في صحة الوقوع فقدر لفظ الصحة لذلك ثم لما كان الصحة لو كانت كانت ضرورية ولم يكن النزاع الا في وجوب الصحة في وقوع الصحة وعدمها في وقوع امتناعها قال والاصح وجوبها اذ لو امتنعت الصحة ولم يقل اذ لو لم يجب الصحة فقال في شرح الشرح لا خفاء في ان المدعى لو كان نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قوله لو صح لصح خدا اكبر فلذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها اقول جعل وجوب الصحة على ان يكون متحققة في جميع المواد والافراد اذ في صحة الوقوع في بعض المواد لا منازعة ثم قال وتحقيق ذلك ان الصحة التي هي الامكان اذا جعل جزء من المحمول يصير القضية ضرورية كما في يجب الممكن بامكان التركيب ولما كان وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية في وقوع الصحة اذا اخذت جهة القضية صح جعل الامتناع نقيضا لوجوب الصحة فلذا قال اذ لو امتنعت والحاصل ان اخذ الصحة في المدعى جزء المحمول وفي الاستدلال جهة لحمل العدم تفاوت المعنى ولا فيجب اما الا

فلانه اذا كان الصحة التي هي الامكان اذا جعل جزءا من المحمول بعد القضية ضرورية فلا فرق حينئذ
بين جعل الدعوى نفس الصحة وبين جعلها وجوب الصحة فلم يستقم ما ذكره اولا من ان المدعي لو كان
نفس الصحة فالجواز لا يتصور فيه خلاف الخ وكذلك لم يصح قوله ولما كان وجوب الصحة الخ والحاصل
انه لما حمل لفظ الوجوب على فائدة جديدة لم يحصل من الصحة بل شمولها لجميع المواد لم يحصل التساوي
والتلازم بين وجوب الصحة وبين نفسها واما ثانيا فلان كون وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية
في قوة الصحة اذا اخذت جهة القضية انما يقتضي جواز جعل امتناع الوقوع الذي هو المحمول حينئذ
كون الصحة جهة القضية في قوة نقيض الصحة لان وجوب امكان الوقوع في قوة نقيض امتناع الوقوع
ولا يقتضي كون امتناع الصحة في قوة نقيض وجوب الصحة هذا وفي قوله وفي الاستدلال حجة الحمل
مسامحة اذ الصحة لم تذكر في الاستدلال لكن المراد انه لما فرض في قياس الخلف على انه يكون
نقيضا للدعوى فانما هو نقيض اللازم الدعوى وهو ما يكون الصحة فيه جهة للقضية لا ما وضع اولا
وجعل المدعي اذا الامتناع نقيض الامكان وحاصل ايراده انه يلزم من وجوب صحة الوقوع في قوة صحة الوقوع
لكن ذلك يقتضي كون امتناع الوقوع في قوة نقيض وجوب صحة الوقوع الا كون امتناع الصحة
في قوة نقيض وجوب الصحة والحاصل انه لو وقع في نسخة الشرح هكذا اذ لو امتنع او وقوع
احد المترادفين مكان الآخر لكان هذا موجها وليس فليس فتامل **قوله** فالوضع الاول
ههنا بحث اذ لو كان النزاع في صحة وقوع كل واحد من المترادفين مقام الآخر في جميع المواد حيث
افادة اصل المعنى فتحقق الايجاب والسلب غير محتمل فح يتوجه على دليل الخصم ان اللازم صحة خلاف
الكل في افادة اصل معنى الله اكبر لا في تكبيرة الاحرام اذ قد تعبد ههنا بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص
بل الجواب على المذهب المختار ليس الا هذا اذ الجواب الاول الاتحاد لا يصح على مذهب الحنفية واما الجواب الثاني
فمع انه يرد عليه انه لو قيل بدل خدا بزرك الله اعظم او اجل لزم صحته في تكبيرة الاحرام وهذا ايضا
غير جائز فانما يكون من قبل القائل بالتفصيل انه يجوز وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر
اذا كانا من لغة واحدة واذا كانا من لغتين فلا يجوز على ما قيل ولا يمكن ان يكون من قبل القائل

بالجواز

بحث الحقيقة والمجاز

قال المص مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول

بالجواز مطلقا كالمص ولئن كان النزاع في صحة الوقوع في جميع المواد مطلقا فالايجاب غير محتمل
اذ لا شك انه قد يحصل الوزن او القافية او غيره لكن باحد المترادفين دون الآخر على ما هو المتعارف
والعرف بالمص والبقية قد يحصل التعبد بخصوص احد المترادفين كما في تكبيرة الاحرام هذا وتقديم
الجواب الاول على الثاني مع ان القياس يقتضي تاخيره لان منع لبطلان التالي والثاني منع للملازمة
لوجهين احدهما ما مر الاشارة اليه من ان الجواب الاول على المذهب المختار بخلاف الثاني وثانيهما ان الجواب
الثاني تخصيص للمدعي نفسه تكلف بخلاف الاول اذ فيه ترك الدعوى على عمومها **قوله** والحقيقة في اللغة ذات
الشيء اللازمة قال الآمدي الحق لغة هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل ومنه حقيقة الشيء اي ذاته
الثابتة اللازمة انتهى اقول بما نقلنا يظهر ان ما ذكره في تفسير الحقيقة ليس هو ما جعله الآمدي معناها بحسب اللغة
بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوي لان هذا معنى اسمي والمعنى اللغوي معنى وصفي فصار الحاصل ان لفظ
الحقيقة قد نقل من معنى الثابت اللازم سواء كان الموصوف ذات الشيء او خارجا لازما له الى معنى
الاسمية اي خاص الشيء وذكر اللازمة لبيان المناسبة مع المعنى المعتبرة في النقل واطلاق المعنى
اللغوي على هذا المعنى المنقول اليه ولذا امكن توجيهه لكن الظاهر ان المعنى الذي نقل اللفظ منه الى المعنى
المراد ههنا وهو اللفظ المستعمل في وضع اول هو المعنى الوصفي وتوسط هذا المعنى في النقل تعسف
ظ **قوله** اي بحسب وضع اول ظاهره انه جعل كلمة في بمعنى الباء السببية كما في قوله عذبت امراة
في هرة حبستها حيث اي بسبب هرة حبستها فلفظ في ح متعلقة بالاستعمال لكنه لا يشمل
ما يقع في المتعارف فان اللفظ استعمل في المعنى الفلاني على انه يكون في صلة الاستعمال بل يشمل ما قد يقع
هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع مثلا على معنى انه يستعمل بسبب وضع الشرع ويحتمل ان يكون كلمة في
مستعملة في الظرفية المجازية المناسبة من السببية المذكورة فصار ما له الى الوجه الاول وهذا الوجه ايضا
جار في مثل قولهم هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع وتوجيهه انه لا شك ان المعنى ليس ظرفا حقيقيا
للاستعمال وقد شاع انه يقال ان هذا اللفظ مستعمل في هذا المعنى بناء على الظرفية المجازية فكذلك
يجوز ان يقال ايضا ان هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع مثلا بناء على ان الوضع سبب للاستعمال كما

محيط به وعلى هذا فنقول انه يجب بوضع اول بان الحاصل المعنى بل على الاول ايضا اذ ليس المراد
لفظ حيث يقدر في نظم الكلام وعلى الوجهين لا ينتقض التعريف بلفظ الصلوة اذا استعملها
الشارع في الدعاء مثلا نظرا الى مناسبتها للاركان المخصوصة لان ذلك الاستعمال ليس بسبب الوضع
الاول ولا حاجة الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له كما فعله غيره واذا جعلت كلمة في صلة للاستعمال
لا يحتاج الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له والى تقدير قيد آخر لكنه مذكور امثل قولهم في اصطلاح
به التخاطب او قولنا من حيث هو موضوع له اولا حذرا عن لزوم النقض المذكور فكون الوضع
بمعنى الموضوع له وتقدير في اصطلاح التخاطب او قيد الحيثية بناء على الشهرة ولئن كان غير عزيز
في كلام القوم لكن لا يخفى ان في الجميع من التكلف ففي هذا التوجيه يلزم ارتكاب التكلفين وفي توجيه
الشارح لا يلزم الا تكلف واحد وهو عدم جعل في صلة للاستعمال فتوجيه الشارح اولى واحرى بالقبول
وبما قررنا ظهر لك ان ما في شرح الشرح حيث قال فان ذكره الشارح من انه لو اريد بالوضع الموضوع له
لزم خلاف الظاهر ولا يحتاج الى زيادة قيد اصطلاح التخاطب كلام قليل الجدوى طويل الجدوى
فتامل وقد يقال بتفسير غير الاول بما لوحظ فيه وضع سابق على ان المراد بالوضع الاول ما لم
يلاحظ فيه وضع سابق لا المعنى المضايف للثاني حتى يشكل بالحقيقة التي لم يكن لها وضع آخر
اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز على ما في شرح الشرح ويحتاج الى دفعه بما ارتكبه من التكلف بانه
يصدق عليه انه اول بالنسبة الى وضعه المجازي على طريق الفرض والتقدير واراد بملاحظة
الوضع السابق ملاحظته حين الاستعمال اذ ملاحظة الوضع السابق حين الوضع يعتبر
في المنقول ايضا فيخرج المنقول لو حمل عدم ملاحظة الوضع السابق على عدم ملاحظته حين
الوضع اقول ويمكن ان يراد بملاحظة الوضع السابق حين الوضع ان الوضع السابق شرط
لتحقق هذا الوضع وعلى هذا لا يدخل المنقول اذ الوضع السابق فيه ليس شرطا لنفس الوضع الثاني
بل لكون الموضوع منقولا وهذا بخلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقي
لم يدخل تحت الوضع النوعي الصادر من الواضع وهو ان كل ما وضع لمعنى فلكم ان تستعملوه

فيما يناسبه

الفرق بين المنقول والمجاز

فيما يناسبه وفرق آخر بين المجاز والمنقول هو ان المناسبة في المجاز شرط صحة الاطلاق ولهذا اذا
زالت المناسبة لم يصح الاطلاق وفي المنقول مرجح ومخصص للفظ بالمعنى الاسمي ولهذا لا
قد يزول المناسبة ويصح الاطلاق على ما تحرر ثم قال الشارح نعم لو قيل انه اذا اريد بالوضع
الموضوع له وكان قيد اصطلاح التخاطب مذكورا او مقدرا لم يبق لقوله اولا فائدة اصلا كان
سديدا الا ان قولنا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب جامع مانع اعتبار
على ان القوم الا ان يقصد صحة التعريف على راي من اشترط النقل في افراد المجازات ويجعلها موضوعة
في معانيها اقول ليس مراده ان هذا الاستدراك لم يتوجه على توجيه الشارح عليه بتوجيه العبارة
بل هذا السؤال والجواب يجري في التوجيهين لكنه يتوجه عليه ان كلامه مشعر بان الخلاف في ان المجاز
موضوع للمعنى المجازي ام لا ملزوم للخلاف في اشتراط النقل في افراد المجازات باعيانها ام
لا يكفي العلاقة المعتبرة نوعها وليس كذلك اذ استعمال الواضع اللفظ في معنى غير وضعه له وجود
وانه لو كان هذا وضعا شخصيا لزم ان يكون على تقدير الاكتفاء بالعلاقة من الواضع و
الخصة في استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فيما يناسب ذلك المعنى وضعا نوعيا فعلى تقدير اشتراط
النقل كما هو راي البعض وعلى تقدير عدم الاشتراط والاكتفاء بالعلاقة المعتبرة نوعها
مع انه لم يخرج المجاز بقيد الوضع ويحتاج الى زيادة قيد كالاولية على ان من قال ان الوضع في المجاز
فالان وضعه نوعي وعلى هذا التوجيه كان الوضع شخصيا بل الصواب ان الخلاف في تحقق
الوضع في المجاز فرع على الخلاف في تفسير الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون في المجاز
وضع او التعيين مطلقا فكان فيه وضع فيكون هذا الخلاف متفرعا على خلاف لفظي لا معنوي
على ما يلزم من توجيهه رحمه الله ثم المتبادر من الوضع هو المعنى الاول على ما صرح قدس سره في حاشية
المطالع فلو قيل الحقيقة هي اللفظ المستعمل في الوضع او فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
لكان جامعا مانعا لا حاجة فيه الى قيد الاول فقيد الاول كان للتوضيح لا للتصحيح ويمكن ان يقال
لو حمل الوضع على هذا المعنى لزم خروج الحرف بل الفعل عن تعريف الحقيقة اذ لا بد في الحرف

الخلاف في تحقق الوضع في المجاز فرع الخلاف في تفسير الوضع

معنى الوضع والاشكال بعدم تحققه في الفعل والحرف

من ذكر المتعلق وفي الفعل من ذكر الفاعل على ما عرفت فالتعيين فيهما ليس بنفسه بل مع القرينة
فلا بد من حمل الوضع على المعنى العام الشامل للمجاز فيحتاج الى قيد الاول ثم قال في شرح الشرح
متصلا بما نقلنا الحق ان ههنا اشكال قوي وهو انه ان اريد الوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق اذ
جميع المركبات وكثير من الافعال مثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما يكون دلالته
بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصي
والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع اقول كلامه ظ فان هذا الاشكال يتوجه
على هذا التعريف المذكور في قيد الاولية وظ ان هذا الايراد بعد هذا القيد اذ بعد اعتبار الشيء
الثاني يخرج المجاز بقيد الاول على ما عرفت نعم هذا الاشكال يرد على التعريف المشهور الذي
لم يذكر فيه هذا القيد ولا يحتاج الى ما ذكره في التلويح من ان المراد من الوضع تعيين اللفظ
بنفسه لكن اخذ هذا المعنى اعم من الشخصي والنوعي ولا يخرج المجاز اذ لم يتحقق هذا الوضع فيه
ويدخل المشتقات ونحوها انت خبير بان هذا الايراد على التعريف المشهور على ما اورده شارح
المطالع لا يندفع بان استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس بسبب ملاحظة وضع اول الا على
ما قيل لان قيد الاول لم يكن مذكورا في تعريف شرح المطالع بل انما يندفع الايراد عنه بما نقلنا
عن التلويح وهو الذي دفع به قدس سره في حاشية شرح المطالع هذا الايراد ثم لا يخفى انهم اعتبروا
في المشهور في تعريف الحقيقة والمجاز قيد الكلمة والمص لم يصرح به اكتفاء بان جعلهما من اقسام اللفظ المفرد
فالمراد باللفظ في التعريفين هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد فذكر المركبات مع المصغر والمشتق
تعسف ثم اعلم ان المراد من الوضع هو وضع اللغة او الشرع او العرف وقد نبه عليه بقوله واعلم ان تعريف
هذا اليم الحقيقة اللغوية والعرفية الى آخر ما قال وخص العرفية الخاصة بما يكون من قوم فيخرج الاعلام
الشخصية عن تعريف الحقيقة والمجاز ايضا ويظهر وجه ما ذكره الامام في المحصول والآمدي في الاحكام
من ان الحقيقة والمجاز ليس كان في اختيار اتصاف اسماء الاعلام بها كزيد وعمرو وتوجيه كلامهما
بان المراد الحقيقة والمجاز اللغويان على ما في شرح الشرح ليس كذلك لتقسيمهم الحقيقة الى اللغوية والشرعية

والعرفية اللهم الا ان يريد باللغوي ما يتناول الثلثة فقط وفيه من التحمل ما لا يخفى قال قدس سره واعلم انه
لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على الاحسن من وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال فالحقيقة اللفظ المستعمل
بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول الا لانتقض بالمجاز الذي
له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة ولم يكن استعماله المجازي
بسبب وعلى هذا القياس اقول الاظهر ان قيد المراد بالمستعمل ما هو مستعمل في الحال فاللفظ المستعمل في المعنى
المجازي حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف اذ لا يخرج اللفظ قبل الاستعمال عن تعريف الحقيقة
والمجاز والمتبادر من اسم الفاعل ونحوه هذا على ما يجيء من ان التسمية باعتبار ما كان او ما يكون من قبيل
المجاز ولان اسم الفاعل اطلاقه على من لم يتصف بالفعل في المبدا مجاز عند الاكثر على ما حقق واما ما ذكره
قدس سره فمع انه اعتبار قيد زايد في التعريف ظاهره انه يريد التفرقة باختلاف الحيثية والاعتبار
فيصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي حال الاستعمال وكذا على اللفظ الغير المستعمل في معنى
حال عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول مع
ان تسميته بالحقيقة بهذا الاعتبار ولا دلالة فيه على ان تسميته بالحقيقة في ذلك الوقت ولا يخفى ان
هذه الحيثية حيثية الاستعمال مغايرة لما سبق انه قد يعتبر في التعريف اخراج مثل لفظ الصلوة
المستعمل في الدعاء مجازا لانه حيثية الوضع ولا يخفى ان غرض الآخر واعلم ان المجاز على هذا الاصطلاح
يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية ايضا مستعمل في غير ما وضع له وعلى تقدير ان يقال انه مستعمل
فيما وضع له لكن لينتقل الى غير ما وضع له دخل تحت الحقيقة والغرض انه لا يلزم تطابق اصطلاح
الاصوليين لاصطلاح اهل العربية حيث جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز صرح بذلك في التلويح
قوله فكان حسن ما يختص بمذهب الخ وذلك لان المتبادر من قولهم ان الاستعمال للعلاقة انها
كافية فيه فيخرج ما اذا كان الاستعمال للنقل والعلاقة معا **قوله** والا اي وان لم يكن بينهما علاقة
فهو ان المجاز بل استعماله في المعنى اما وضع جديد او غير مقيد لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا
المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة ام لا فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به

اشكال بان المركبات والافعال خارج عن تعريف الحقيقة والمجاز داخل

وتعيينها بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون حقيقة اذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له
به اصلا لانا اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المقصود بمجرد الاستعمال
من جهة قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة
ولا دخل فيها لاستعمال اللفظ واراد بالاشتراك في الصفة الاشتراك في صفة غير الشكل
سواء كانت حسية او عقلية بقرينة المقابلة ولما كان الشكل ثم الثبوت للمعنى الحقيقي لم يشترط
فيه الظهور وانما يجب ان يكون الصفة ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي ولما به مزيد اختصاص وشهرة
لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر اعني المجازي باعتبار
ثبوت الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد وتحققت بهنا قرينة مانعة من حمله على الحيوان المفترس
انتقل الذهن منه الى صفة الشجاعة التي هي اخص اوصافه واظهره ولما منع المانع من اعتبارها
قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى لها هذه الصفة فالمراد بالشجاع ذات غير الاسد
لها صفة الشجاعة لا الانسان بخصوصه حتى لا يفهم بمجرد ثبوتها له لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة
مخصصة كالحمام على ما في شرح الشرح هذا واقول بهنا بحث لان ما ذكر من وجوب كون تلك الصفة
ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي انما كان اذا لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفى بالقرينة
الصارفة عن الموضوع له اما اذا تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد كالرجل الشجاع
في مثالنا فالظاهر ان هذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور نعم هذا الشرط لحسن التجوز
لو كان لا لصحته على ما يفهم من الكلام **قوله** الثالثة كان عليها اي كان المستعمل فيه اعني
المعنى المجازي على الصفة التي يكون اللفظ حقيقة فيها اقول هذا لمن جوز في اطلاق المشتق على من قام
المبدأ في الماضي ثم مذهب وميل المص الى التوقف فلا ينبغي عنه الجزم بان التسمية
بصفة كانت له من قبيل المجاز وتخصيصه بما عدا المشتق تكلف مع ان المشتق عند من قال
بانه مجاز في الماضي جعله من هذا القسم على ان العبد صفة مشبهة فكان مشتقا **قوله** خامسها
المجاورة جعل المجاورة بمعنى الاجتماع في الاعيان او في الاذهان حتى تناولت لجميع ما مر من العلاقات

المعتبرة

قال المص ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح

المعتبرة نوعا عندهم وقد حصروها في خمسة وعشرين والاول ان يجعل المعنى الاول والثاني
قسما واحدا مسمى بالاستعارة عندهم اذ لا اختصاص لصفة الشكل باعتبارها علاقة وجعلها
علاقة مستقلة **قوله** والاول وصفان عنهما تقدم وتأخر اقول فيه نظر لان لفظ العبد انما
اطلق على ذات العتيق لا على وصفه ولا على الموصوف ماخوذا مع الوصف وعبارة الشرح حيث
قال والاول وصفان مشعر بان المستعمل فيه لفظ العبد هو وصف العتق بل الصواب ان التسمية
باسم ما كان وما يؤول من قبيل تسمية الذات باسم الصفة التي كانت عليها او سيكون عليها
على ما دل عليه كلام المص والشرح حيث قال انه اي المستعمل فيه كان على الصفة لان ما كان على الصفة
هو الذات لا الوصف واراد بالاتصال بهنا اخص مما اراد به اولا اذ المراد في الاول مطلق الارتباط
والمراد بهنا خصوص الاجتماع في الاعيان او في الاذهان والقرينة قوله فيه ولا اذ لو اجتمعا لزم
خلاف الفرض **قوله** والعلاقة دون النقل الخ حاصله ان اللازم وهو ان كان هو النقل مع العلاقة
على هذا التقدير لكن النقل مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان يستعملوا لفظا في معنى من غير ان
يعتبر بينهما علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال وعلم تحقق العلاقة ايضا واما العلاقة فلا تستلزم
النقل فبمجرد العلم بتحققها لم يحصل العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم لم ينقلوا الى هذا المعنى **قوله** الجواب
ان اللازم هو الاستغناء حاصل الجواب على ما يفهم من تقرير الشرح ان اللازم غير منتف والمنتفي غير لازم
ومثل هذا الكلام يرجع الى الاستفسار والترديد في المراد من اللازم ومنع الملازمة على احد التقديرين
ومنع بطلان اللازم على التقدير الآخر وتقريره فيما لخصه فيه انه ان اردت بعدم الافتقار
الى النظر في العلاقة عدم الافتقار مطلقا او عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة غير مسلمة وان اردت
عدم افتقار المتجوز حين التجوز فبطلان التالي ممنوع اذ المتفق عليه هو افتقار الواضع حين الوضع
لا افتقار المتجوز حين التجوز وعلى تقدير تسليم بطلان التالي اي تسليم افتقار المتجوز حين التجوز الى
النظر في العلاقة فلا نسلم الملازمة على هذا التقدير ايضا اذ اللازم من اشتراط النقل عدم افتقار المتجوز
في تجوزه وتكلمه بالمجاز الى النظر في العلاقة لا عدم افتقار المتجوز حين التجوز اذ قد يفتقر اليه

في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسن المجاز قوله حيز جعلنا
قوله في تجوزه ظرفا للافتقار لا صلة له لا يرد ان في قوله لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم
افتقار المتجوز اليه مطلقا منعا لا سلم ولا يحتاج لتصحيح الكلام الى ما ذكره قدس سره حيث قال التقدير
كلامه لا افتقار المتجوز في تجوزه ولا افتقاره في الجملة سلمناه لكن لا نسلم الاتفاق على افتقار
المتجوز في تجوزه في الجملة لا افتقاره في تجوزه اذ لا يصح الجواب قطعا وظهر لك ما ادعاه
من عدم صحة الجواب على عدم هذا التقدير والحمل على الظرف مسلم وكذا ما ذكره شارح الشرح
من قوله سلمنا ليس تسليما لانتفاء التالي وافتقار المتجوز في تجوزه بل لتحقق الافتقار من
المتجوز اليه وعدم اقتصاره على الواضع وكذا ما قيل ضمير سلمناه لافتقار المتجوز مطلقا الا بقيد
في تجوزه لكن سلمنا انهم اتفقوا على افتقار المتجوز لكن في تجوزه بل مطلقا ويظهر اليه مما قررنا في الجواب
ثم ما في شرح الشرح من ان حاصل الجواب منع لانتفاء اللازم لا منع الملازمة ليس بشيء وما ذكرناه هو
الموافق لما وجهه قدس سره كلام الشرح به في الجواب قوله الجواب ان العلاقة مقتضية الى قوله
لمانع مخصوص اشارة الى ان المانع قد يزول حتى لا يلزم عدم ترتب الاثر على المؤثر دائما واقول
هذا الكلام من المجيب تبرع منه ولا حاجة في الجواب اليه اذ المقصود انه لا حاجة الى النقل وذلك
لا يستدعي كون العلاقة مستقلة في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غيرها لكن
ذلك الغير غير النقل وكذا يجوز ان يكون المانع لا يزول اصلا ثم العلم بوجود المانع مجملا كاف
في الجواب وفي بعض الشروح ان المانع ههنا اما تعميم بالمنع واما خصوصيات هذه المحال كالعلم
الخفاء الواضع في مثل هذه الصور بمثل هذه العلاقة قوله وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة
النفي علامة لها قال في شرح الشرح يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الملزوم اللازم المحمول كالانسان
بمعنى الناطق او الكاتب على ما يقال زيد بانسان ويراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة
النفي متحقق وهو حقيقة اقول لا اشكال لان سلب المعنى عن المستعمل فيه في صورة العموم والخصوص
والمساوات ولا يمكن صحيحا باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له بالمفهوم لكن يصح السلب باعتبار

حمل الشيء على نفسه مثلا يصح ان الانسان ليس هو بنفس مفهوم الحيوان ولا يصح ان الانسان
ليس مما يصدق عليه الحيوان لكن يشكل بقولك للبليد ليس بانسان وبقولك انت بانسان
الملايم هذا المعنى فليحمل على ان المراد سلب الانسانية عن حقيقة البليد ومن حقيقة [illegible] نعم
بهذا الاشكال يتوجه بناء على الجواب الثاني للشرح حيث لزم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي
عن المورد والمحل في المجاز وفي الحقيقة يكون العلامة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد والمحل لا عن
نفس مفهوم اللفظ والتمثيل المذكور يحمل قولنا للبليد ليس بانسان ثم الانطباق على ذلك ولا يذهب
عليك ان هذا الاشكال لا يرد على عكس المجاز اذ يسجر انه لا يجب في العلامة الانعكاس بل اللازم فيها
الاطراد بناء على ان العلامة خاصة الشيء والخاصة لا يجب شمولها لجميع افراد ما هو خاصة له لكن يجب فيها
عدم شمولها لغير تلك الافراد قوله وهو ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية انما يتحقق اذا علم
ان اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك لجاز ان يكون هذا ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم
بانه ليس شيئا منها وفيه بحث لان غايته الاستلزام دون التوقف للقطع بانه يصح العلم بان الانسان
ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد ولا يتوقف العلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا كذا في شرح
الشرح اقول لو سلم المنع المذكور بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا مثلا ليس شيئا من المعاني
الحقيقية ولا يحصل العلم بكونه معنى مجازيا للفظ بناء على عدم العلم بتحقق العلاقة المعتبرة في المجاز لكان
اولى واما ما ذكره من عدم العلم باستعمال اللفظ فيه فذلك انما يقدح في كون اللفظ متصفا بكونه
مجازا بالفعل والمط ههنا معرفة كون هذا المعنى معنى مجازيا بحيث لو استعمل فيه اللفظ صار
مجازا اللهم الا ان يقال لا بد من ملاحظة الاستعمال ولو كان باعتبار تقديره وفرضه مع انا نعلم
بالوجدان انه لا يخطر معنى الاستعمال حين السلب المذكور بالبال ثم اقول لا يخفى ان الدور في علامة
المجاز دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احدى الواسطتين صار مصرحا فما ذكره قدس سره
انه دور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذا الدور المضمر فيأبى عنه
ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال هذا اذا اسلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف

في العلم بكونه مجازا واما اذا قيل لا توقف هناك لبطلان الاول مستلزم للثاني اذ المفروض استعمال
اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان يعلم
في كونه معنى مجازيا فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة اخرى
هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا اقول لكن بعد المسامحة في تسمية
الدور المصرح مضمرا بواسطة واحدة لان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ كما يمكن
منع توقف العلم بكونه المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا كذلك يمكن منع
توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند بعينه ثم قال
واعلم ان العلم بالدليل عن صحة سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازيا في الزمان لتبعض
الاستدلال ولا شك ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية مقدم زمانا على العلم بصحة
السلب لانه دليله ايضا ثم العلم بكونه ليس شيئا منها اذا كان مع العلم بكونه مجازيا كان العلم بكونه
مجازا مقدما على العلم بصحة السلب زمانا لان ما هو مع المقدم زمانا متقدم زمانا اقول لكن العلم
بانه ليس شيئا من ~~المعاني الحقيقية يتوجه عليه ان تقدم الشيء~~ معا مع العلم بكونه مجازا مع انه محل نظر
وما ظن اذ العلم بكونه مجازا يتوقف على العلم بوجود العلاقة ايضا ولعله غير معلوم او غير معلوم حين
العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوجه عليه ان تقدم الشيء زمانا على ما يتقدم عليه زمانا لا يستلزم دورا
في الاصطلاح وكلام الشارح بعيد عن هذا التوجيه فتامل ثم ورد في هذا الاعتراض على الحقيقة لظهور ان العلم
بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية
فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة **قوله** وقد يجاب بان
سلب بعض المعاني الحقيقية فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك
مجازا في كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة
فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا وان تعلم ان سلب بعض المعاني الحقيقية
فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا بهذه العلامة ولعل المراد ان بهذه العلامة يمكن
فيلزم الدور

معرفة

معرفة كون المعنى المستعمل فيه مجازيا بعد العلم بكون المعنى المسلوب عن المستعمل فيه معنى حقيقيا بعلامة
اخرى اذ الدور اللازم في معرفة الحقيقة بهذه العلامة لم يندفع بهذا الجواب لان العلم بعدم صحة
سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم ان بعضها او الجميع سلب
جميعها عنه اقول واما العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض
معنى حقيقيا وهو المعنى المفروض لانه لا يصح سلبه عنه فيلزم الدور من هذه الجهة ايضا **قوله** والقطع
فيما ذكرت حق حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة يستلزم
الدور كما حقق اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم ان المعنيين
هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم
ان اللفظ فيه محمول مجاز وملخصه انه اذا علم المعنى الحقيقي وعرف حقيقته فسلبه عن المورد لعله
معلوم بالبداهة ولا يتوقف على العلم بكونه مجازيا وهذا التوجيه لا يلائم عنوان المسألة ظاهرا ولهذا
ذكر في شرح الشرح ان هذا بالقرينة اقرب منها بالعلامة وتوجيهه انه اذا علم صدق المعنى الحقيقي
على المورد علم انه من افراد المعنى الحقيقي للفظ واذا علم السلب علم انه من افراد المعنى المجازي
فمعرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا تحصل في الجملة من هذه العلامة بهذا التوجيه لكن يخدشه
عدم موافقتها للعلامات الاخر لانها ليست علامة لكون المعنى المجازي مرادا في المورد المعين
وبما قررنا ظهر ان الجواب الثاني جار في الحقيقة ايضا اذ يحصل بما ذكر التخلص عن لزوم الدور ثم يرد عليه
ايرادا آخر اشار اليه وتقريره انه لا يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ان المراد المعنى الحقيقي
فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع
سلب المعنى الحقيقي عن المورد والحق ان هذا الايراد ايراد على علامة الحقيقة بعدم اطرادها
لجريانها في بعض المجازات كالعام والخاص المطلق او من وجه وكذا في المساوات وليس
فيه دور فما ذكره قدس سره من ان الجواب الثاني كالاول لا يجري في الحقيقة وفيه مما نقلنا ونحوه
لا يمكن ان يعلم الى آخره ما نقل محل نظر فتامل فقال **قوله** فانها تعرف اه من الاتيان بغيره لولا القرينة

في العكس بعدم تبادر غيره لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو ام لا وجعل المشترك اعتراضا
على طرد علامة الحقيقة كانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء
الحقيقة واما غيره فقد في العكس تبادره الى الفهم لولا القرينة واورد المشترك على عكس
علامة الحقيقة وتفسيره اولى فلما عرفت لكن عدم الانعكاس في العلامة غير ضار والا انما فلانه لا يعتبر
المجاز ان يتبادر غير المعينين بل الجواب انه يمكن منع عدم تبادره او منع كونه حقيقة فيه اقول
ويمكن الجواب عن هذا النقض بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه يتبادر
اي ينساق الى الذهن غيره وهو كل واحد من المعينين لما عرفت انه اذا اطلق المشترك ينتقل
الذهن منه الى جميع معانيه اذا علم الوضع لها والتردد بين المعاني انما هو باعتبار ارادة اللافظ
يعني لا نعلم انه يعني من تلك المعاني اراد باللفظ ويمكن دفعه بانه لو اكتفي بتبادر الغير تبادره
الى الذهن من غير اعتبار كونه مراد المتكلم يلزم في اللفظ الموضوع للمعنى المركب المستعمل في لازمه مجازا
في المركب ان يتبادر غيرها الذي هو جزؤه الى الفهم عند عدم القرينة ولئن لم يتبادر غيره من حيث انه مراد
عند عدمها فلا بد من ان يكون المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد حتى لا يلزم هذا الانتقاض
وكذا ينتقض بمثل العمى اذ فهم البصر سابق على فهم العدم المضاف الى البصر من حيث انه مضاف اليه
لكن لا يذهب عليك ان هذا النقض انما يتوجه على تقدير عدم اعتبار الارادة بحكم قاعدة القوم
وهو ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وان فهم المضاف اليه متقدم على فهم المضاف من حيث انه مضاف
واما على ما حققه الشارح من انحصار الدلالة في المطابقة والتضمن وان الدلالة الالتزامية عقلية ينتقل
العقل من اللفظ الى الموضوع له اولا وبواسطته ينتقل الى اللازم فلا يتوجه هذا النقض ويتم
الجواب المذكور عن الدفع قوله فلنا ان يحمل ذلك لصدقه على المعنيين في حمل غير المعين في الجواب
على مفهوم احد معينيه اي القدر المشترك بين المعينين فاعترض بانه يلزم على هذا ان يكون
مجازا في كل واحد من المعينين لتبادر الغير الذي هو القدر المشترك اقول بعد هذا الحمل
يلزم ان يكون حقيقة في ذلك المفهوم القدر المشترك اذ لا يتبادر غيره مع ان استعمال اللفظ

المشترك في القدر المشترك بين المعنيين مجاز اتفاقا واليه لا يتم اصل الجواب لانه
لما كان القدر المشترك من المعاني المجازية للفظ فللمعترض ان يورد النقض باللفظ المشترك
اذا استعمل في هذا المفهوم في ايج الجواب بانه يصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
انه المتبادر غيره وهو القدر المشترك قوله وقد يجاب توضيحه انه ليس مراد المجيب من تبادر
احد معينيه لا على التعيين انه يتبادر هذا المفهوم المشترك بناء على انه يتبادر المعنى على تبادر
الى الفهم لان ذلك المفهوم متبادر بحسب الفهم اذ المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه
مراد واللفظ مستعمل فيه فما ذكرت من لزوم كون اللفظ مجازا في كل من المعينين انما يتم لو تبادر
هذا المفهوم على انه مراد واللفظ مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد ليس الا احدهما بعينه اذ
اللفظ لا يصلح الا لكل واحد منهما بعينه وهو في هذا الاستعمال مستعمل في احدهما بخصوصه
لكن لا نعلم انه ايهما فذلك العلم كاف في كون المتبادر على لفظ اسم المفعول على ما في شرح الشرح
هو كل واحد من المعينين اذ يتبادر غيره وذلك الغير هو مفهوم القدر المشترك غير المجاز لان
علامة المجاز هو مبادرة الغير على ان يكون مرادا لا مجرد الخطور بالبال وههنا تبادر ذلك
المفهوم بمجرد خطوره بالبال اقول ويمكن ان يقرأ المبادر على لفظ اسم الفاعل ويؤيده ما في كثير
من النسخ ما وقع بلفظ المبادر ويصير الحاصل ان المراد بتبادر الغير الذي هو علامة المجاز
تبادره من حيث انه مراد سواء كان على التعيين او على سبيل البدل وههنا كل واحد من المعينين
وان لم يكن متبادرا من حيث التعيين لكن قد تبادر من حيث البدل وذلك كاف في كون المتبادر
غير المعنى المجازي الذي هو مفهوم القدر المشترك اذ المتبادر من حيث انه مراد كل واحد من المعينين
لكن على البدل لا ذلك المفهوم فلا يلزم كون اللفظ للمعينين مجازا بناء على تبادر غيره الذي
هو هذا المفهوم ولا كونه حقيقة في ذلك المفهوم بناء على عدم تبادر غيره اذ المتبادر الى الذهن
من حيث انه مراد هو كل واحد من المعينين لكن على البدل ثم اقول تبادر مفهوم القدر المشترك
الى الذهن بمجرد خطوره بالبال ايضا غير صحيح اذ عند سماع اللفظ المشترك بالنسبة الى العالم

الكلام في واسأل القرية وذكر ان النسبة الى المفعول به في الفعل المتعدي جزء من الفعل

بوضعه للجميع انما ينتقل الذهن اولا الى الاخص من كل من المعاني لا الى المفهوم العرضي لها بالنظر
ذلك على كل من راجع وجدانه فتسليم تبادره بمجرد خطور وضعه من المعترض بالبال تبرع منه ثم لا يخفى
ان ما ذكر في جواب قوله قلنا يمكن تقريره في الجواب على اصل الاعتراض ويجعل تقريره قوله
كما يقول واسئل القرية يعني ان لفظ اسئل استعمل في محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب
تعلق السؤال باهلها ولم يستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط ولم يوجد فيه ذلك اي تعلق
السؤال بالاهل وهذا مبني على ما سيأتي من مذهب المصنف في قولنا انبت الربيع من ان المجاز في المسند
لكن المشهور في اسئل القرية انه من قبيل مجاز الحذف والكثير ما نحن فيه من المجاز المفرد وربما قالوا
ان لفظ القرية مستعمل في اهلها من قبيل تسمية الحال باسم المحل وحمل كلام الشارح عليه يأبى عنه قوله لان سوال
اهلها اذ ينبغي حينئذ ان يقول لانها محل لاهلها وايضا عدم الاطراد ان يستعمل اللفظ في محل لوجود معنى وبعضها لا يستعمل
ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان لا يستعمل نظيره فيه وما في شرح الشرح من انه
يريد ان المجاز في الهيئة التركيبية عن ايقاع السؤال على القرية بناء على ان سوال اهلها مع انه لا يصح
ايقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط اذا اردت سؤال اهله وهذا يشعر عبارة الشارح فاقول
فيه ان هذا التوجيه مع عدم موافقته لما اختاره المصنف في مثل انبت الربيع على ما يجيء يتوجه عليه
ان المجاز الذي الكلام فيه من قسم اللفظ المفرد والهيئة التركيبية ليست لفظا وان جعل المجاز اللفظ
المركب من حيث انه مركب ومعروض للهيئة فليس لفظا مفردا **قوله** الاعراض التي يطلق على غيرها انه يقوم
بالموجود يريد ان علامة المجاز اعني عدم الاطراد قد وجدت في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني
اذا استعملت فيها من حيث انها افراد مسمياتها فبطلت علامة المجاز طردا **قوله** من غير مانع
لغة او شرعا حصر المانع في القسمين مبني على ان المانع ينحصر فيهما في العقل ومعلوم انه لا دخل
للعقل في اطلاق الالفاظ فاختصر فيهما **قوله** بانه عدم الاطراد يعني ان عدم اطراد اللفظ
في معنى انما يعلم بالسبب لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس [illegible] ولا يجب [illegible] وصفاته وكل
ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد واما

وجود

وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد فرض ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي
الاطراد ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد
لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له والغرض انه قد اطلق في محل باعتبار الوضع ظاهرا فينبغي ان
يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه ابتداء لا بمحل آخر ليعلم
عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكر لزم
الوضع بعدم الاطراد انه جعل علامة لكونه مجازا واراد بالوضع في قوله والمقتضي لصحة الارادة الا الوضع
ما يعم المعنى الاخص الغير المتناول للمجاز ولو اريد ما يتناول المجاز فيكون موجودا في كل مجاز فلا يكون عدم
الاطراد في بعضه الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه وايضا لا يناسبه قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد
لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع فان قيل فاذا حملت على المعنى المخصوص بالحقيقة فبطل الانحصار
في صحة الارادة على الاطراد في بعض المجازات فهناك مقتضي للاطراد قطعا ولا وضع بالمعنى المذكور
اجيب بان المقتضي لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع او العلاقة المقتضية لذلك استقرائي
العلم بعدم المقتضي لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المقتضي للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه
مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا لكونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور لظهور بطلانه ما لزم هناك
اذ ح يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا بمرتبتين ولعله اقتصر على الوضع لذلك اقول الاظهر
في جواب سؤال بطلان الانحصار ان يقال المقتضي الواقع اما الوضع واما العلاقة ولا حكم بعدم اطراد
المجاز من غير مانع الا من اخراج العلاقة من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضي التي ترتب عليه عند
عدم المانع لكن فيه ان بهذا الاجمال مادة الشبهة لانه اذا تحقق المجاز المطرد علم ان مقتضي الاطراد لا ينحصر
في الوضع بالمعنى الاخص والا لزم وجود المعلول بدون المقتضي والمنزه ذلك الامر الآخر هو العلاقة المطلقة
او المقيدة او غيرهما لكثرة التقرير وانت خبير بان دعوى الانحصار في مقتضي صحة الارادة في الوضع لا يحتاج اليه في
الدور اذ على تقدير كون العلاقة ايضا مقتضيا لصحة الارادة على الاطراد لا بد من العلم بعدم الوضع ايضا
اذ عدم المسبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم المسبب انما يستند الى عدم جميع الاسباب لا ببعض منها

عدم سبب معين وذلك لان الوضع في قوله فينبغي ان يعلم وضعه اي وضع ذلك المجاز الغير المطلق للمقيد
بقيد لا يتعداه الى آخر لا بد ان يكون بالمعنى العام المتناول للمجاز على ما يظهر مما قررنا وفيه انه يوجد
الوضع في المجاز وانت تعلم انه احتاج في بيان الدور الى المقدمة القائلة فينبغي ان يعلم وضعه للمقيد
بقيد مخصص بل يكفي ان في العلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم الوضع فالعلم بكون اللفظ مجازا
يحصل من العلم بعدم الوضع والعلم بكون اللفظ مجازا يحصل من العلم بعدم الاطراد لان علاقة له والعلم
بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ للمعنى الذي فرض ان استعمال اللفظ في ذلك المحل
بوجوده فيه اقول في دليل لزوم الدور نظر من وجهين احدهما انه لا يلزم من الدليل الا على التحقق
الدور بين عدم الوضع وعدم الاطراد على ما فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية والمفروض ان المجازية
والمفروض ان المجازية يعلم بعدم الاطراد والمجازية ليست مجرد عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود
العلاقة فعلى تقدير كونها معلومة بعدم الاطراد كان اللازم توقف العلم بالمجازية اي عدم الوضع
مع وجود العلاقة على عدم الاطراد وتوقف العلم بعدم الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا
المجموع الذي هو معنى المجازية فلا دور ويمكن ان يبين الدور بان المقصود من وضع العلاقة غلطا
فعلاقة المجازية يرجع الى علاقة ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له وثانيهما ان المحقق
في موضعه هو ان العلم اليقيني الكلي بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذ لا يمكن ضروريا والمعتبر في
مباحث اللغات ليس هو اليقيني الكلي بل ولا اليقيني بل يكتفى فيها بالظن وهو لا يتوقف على العلم
بالسبب وما قيل من ان المراد ان عدم الاطراد خصوصا انما يعلم بعدم الوضع وذلك لان كلا منهما سبب
وعلم وقوعه مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه بالسبب الآخر وهذا يتوقف على العلم بذلك السبب
فمردود بانه لو سلم انه لا بد ان يعلم ان وقوعه بالسبب الآخر فليس بلازم ان يكون العلم بوقوعه متوقفا على العلم
بان وقوعه بالسبب الآخر حتى يتوقف على العلم بوقوع ذلك السبب فتأمل وقد يجاب اجيب عن اصل
الاعتراض بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد للمطلق والجواد الذي
من شأنه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدنا اطلاقه

وهو انه منشاؤه اعتبار المانع فعند ترك التقييد بعدم المانع يجوز ان يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع كما ذكره شارح الشرح وح لا دور وانت خبير بان عدم الاطراد اذا كان لمانع لا يصلح علامة للمجازية اذ لا شك انه يجوز ان يكون الفاضل مثلا موضوعا لكل من له العلم ولكن منع الشرع من اطلاقه عليه تعالى فلا يمكن الحكم بالمجاز وعدم اطلاقه عليه تعالى بان استعمال الفاضل فيمن له العلم مجاز لتخلفه مع العلم بان عدم الاطلاق للمنع فالحكم بالمجازية انما يصح اذا كان عدم الاطراد ليس لمانع وح فيلزم الدور ولم يدفع الجواب المذكور لان التقييد بعدم المانع ولزم بزعمه لكنه لازم في الواقع ودعوى الدور على ما ذكره الان يقال ان مع وجود الوضع لا يتصور المنع فوجود المنع كاشف عن عدم الوضع والمنع فيه مجال فتأمل اقا محمد

على انه سبحانه مع وجود الشامل والكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا الفاروق
دائر بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال فيه علمنا انها
للثاني وبهذا ان الجواد المقيد هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غيره سبحانه وتعالى وانه
السماذكرنا واندفع ولا يلزم الدور اذ منشاؤه اعتبار عدم المانع ولا النقض بالاطراد
هذه الالفاظ في معانيها اقول فيه بحث لان هذا المعنى جار في مثل قولنا واسئل القرية
فيلزم ان يكون اسئل حقيقة في اهل القرية والقرية وذلك لانه يقال السؤال دائر بين التعلق
بالاهل والقرية فقط وبينها وبين البساط ولما وجدنا بالاستقراء انه لا يطلق على البساط
علم انه موضوع للمقيدين ويمكن دفعه بان الزام وضع السخي للمقيد بما من شأنه البخل معقول [illegible]
امثاله واما الزام وضع السؤال للقدر المشترك بين الاهل والقرية بانه لا يتجاوز الى البساط معلوم
البطلان قال في شرح تقريره الجواب لا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل والاستقراء
ونحو ذلك فلا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدنا انهم لا يطلقون السخي والفاضل على الله
علمنا ان السخي ليس للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية قيد لا يوجد في الله تعالى
اقول حمل الجواب على انه جواب عن لزوم الدور ولهذا دفع لزومه بالقدح في المقدمة الحاكمة بان
العلم بذي السبب انما يحصل من العلم بسببه بل ههنا يحصل العلم بعدم الاطراد من نقل ائمة
اللغة والاستقراء مثلا وانت تعلم انه على هذا كان التعرض لدفع النقض مستدركا اذ بدفع
الدور تم الجواب المذكور او لا تحوله السخي لما دار بين كونه للجواد ولا يلزم الدور كان مستدركا
في الجواب بل ينبغي ان يقول بدل قوله لا يلزم الدور لان المقدمة المذكورة ممنوعة بل يجوز ان يحصل
العلم بعدم الاطراد من النقل والاستقراء فان قلت على ما قررت من انه جواب عن اصل الاعتراض
كان التعرض لعدم لزوم الدور ايضا مستدركا قلت التعرض له ليس لانه دخيل في الجواب
بل لاظهار ان ما لزم في الجواب الاول لا يلزم ههنا ترجيحا لهذا الجواب على الاول واما على ما قرره فيلزم
ان يكون المذكور في مقام الجواب ما لم يكن له دخل فيه وما هو حقيقة الجواب متروكا وما ذكرنا

ف تقرير الجواب هو ما افاده قدس سره قوله ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما بعد
التوجيه اندفع ما اورده العلامة حيث قال جاز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى
ولئن كان حقيقة فيهما كما في جمع عود في الخشب واللهو فان جمع الاول هو العيدان وجمع الثاني
هو الاعواد بل الاولى الاختلاف فعلى المذكور زيادة الاشتراك انتهى واراد بقوله بل الاولى
ان الاختلاف في صيغة الجمع عند اختلاف المسمى حتى لا يلزم زيادة الاشتراك في اللفظ اذ صيغة
المفرد كان مشتركا بينهما فلو اشتركت صيغة الجمع بينهما ايضا لزم زيادة الاشتراك والاشتراك
في الالفاظ خلاف الاصل فكلما كان اقل كان اولى هذا ما قال في شرح الشرح معترضا عليه ناظرا الى
فان قيل فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر
يحمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف
الجمع اذ به يعرف انه ليس بمتواطئ ولا لحقوه فيه قوله كما اشار اليه بقوله فان التعرض بين الدليل
والعلامة تحكم ويمكن دفع اصل الايراد بان مجرد كون المجاز اولى من الاشتراك لا يعلم كون اللفظ
مجازا في المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين المعنى الذي فرض
كون اللفظ مجازا فيه وبين ما هو حقيقة فيه قطعا فان المجاز ليس اولى من التواطؤ فاذا علم
ان الجمع ههنا على خلاف الجمع فعلم انه ليس متواطيا في القدر المشترك حتى كان اطلاقه على كل واحد
منهما حقيقة من حيث كان فرده فلابد ان يكون مجازا في بعض اللهم حاله حقيقة في الآخر المعنى حاله
ولا يبعد ان يكون الشارح في توجيهه قصد حيث اخذ انه ليس متواطيا الا دفع هذا الايراد في عبارة
شرح الشرح اباء لذلك حيث قال اذ به يعرف انه ليس بمتواطئ قوله ومنها التزام تقييده انما
اعتبر الالتزام احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد لكن لا التزام فيه فذلك قوله ومنها ان يكون اطلاقه
لاحد مسمييه فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازي للفظ باعتبار اللفظ نظرا
الى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة
يصح استعماله فيها في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا والشاع

ثم يقال

قال المص واللفظ بعد الوضع و قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز

كيفية العلاقة في المشاكلة

ثم يقال كما انه يشعر بانه ليس بناء على التشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة كذا
في شرح الشرح والاظهر ان يقال ان العلاقة هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص
مطلوبة عند شخص ارتسم في خياله لكثرة ما جرى في نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا
اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ
ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلا بد ان يكون حاصلا قبل الاستعمال بلا خطها
المتكلم فيستعمل قوله والثاني تكرار ابتداء فان قيل فما تقول في قولهم اقاموا اكرامه
ولا ليس تكرارا اجيب بانه من المشاكلة التقديرية كما في قوله تعالى صبغة الله قوله اذ قد
يستعمل اللفظ في مسماه لم يقل كما هو المشهور في الكتب المنطقية اذ يجوز ان لا يكون للمسمى جزء ولا
لازم اذ قد عرفت ان اللزوم المعتبر عند اصحاب هذا الفن مطلق اللزوم وهو متحقق في
جميع المسميات قوله ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع اقول معناه انه ثابت متحقق فلا يرد
ان عكسه ايضا كذلك هو ان يستعمل اللفظ في غير المسمى دائما ولا يستعمل في مسماه ابدا ايضا غير ممتنع
والمراد بعدم الاستلزام ليس عدم امتناع الانفكاك بل عدم عدم الانفكاك الذي مآله
الانفكاك كما ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة والحاصل ان الاستلزام
المراد ههنا يرجع الى موجبة كلية مطلقة عامة وعدم الاستلزام يرجع الى سالبة جزئية دائمة
قوله لكانه لنحو قامت الحرب على ساق فان قيل ذكر هذا المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانه
اما من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يكون تمثيلا بمن يقوم على ساقه لا يقعد او من قبيل المجاز
العقلي بان يراد اسناد القيام على الساق الى الحرب وهو لاصحابها واياما كان لا ينفع النافي
اذ الكلام في المجاز اللغوي في المفرد واما المثال الآخر فيمكن ان يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل
وظهور بياض الصبح في سواد آخره بحال ظهور الشيب في سواد الشعر ويمكن ان يكون المجاز فيه في المفرد
بان يراد بالليل سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض لعله لعلنا نظم الامر على ما ذكرت لكن
يمكن ان يكون النزاع في مطلق المجاز اللغوي والاستعارة التمثيلية من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي

على ما توهمه بعض الفضلاء، فان الكلام في حمل المثالين على المجاز اللغوي وان كان مجازا امرا كان ليتبع
الاحتجاج بهما على انه يمكن في المثال الاول ان يجعل من قبيل المجاز في المفرد بان يكون القيام مجازا
عن الوقوف والثبات على انه دفع الاحوال من قامت الدابة على قوائمها اذا انقطعت عن السير
او عن عدم غلبة احدى الفئتين المتقابلين من قامت لعبة الشطرنج اذا صارت قائمة والساق
مجازا عن اسباب الحرب والآلة التي بها ثباتها ففي المثالين تحقق المجاز في المفرد اقول في الكلام
ثم دعوى ان الاحتجاج بهما انما يتم لو انحصر التوجيه فيهما في ان يكون من قبيل المجاز اللغوي في المفرد
عرفت جوازه فيهما فلا يتم الاحتجاج اذ لمانع ان يحملهما على الوجوه الاخر على انه ح
لم يبق للدليل وجه بل فيه اعتراف بحقية الجواب المحقق مع ان تقرير الدليل حيث قال من المركبات
لا يلايمه قوله والملازم منتف قطعا وذلك لان تحقق الحقيقة لهذه المركبات فرع لان يكون لها
معان متحققة في الجملة لا في الخارج البتة على ما توهم والفرض انه ليس بلازم وكان اللفظ
مستعملا فيها وليس لمثل هذه المركبات حقائق متحققة اصلا ولما كان وضع اللفظ للمعنى
لازما للتجوز فمن قال بكونها مجازات لا حقائق لها قال بوضعها للمعاني ووضعها لتلك
المعاني كاستعمالها فيها متفرع على تحققها فاذا لم يتحقق الاستعمال ولا الوضع حكم بانتفاء
الالزام اقول فيه بحث لان الاستعمال والوضع يقتضي ان يكون هناك معنى معلوم وضع اللفظ
بازائه وقد يستعمل فيه ولا يقتضي صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر والا لزم ان لا يكون
الكواذب مستعملة في معانيها الحقيقية فلم يكن كواذب لان كذبها باعتبار هذه المعاني فنقول لنا
الاربعة فرد ليس بكاذب اذ ليس مستعملا في معناه وهو فردية الاربعة فبناء الدليل على الخلط
بين معلومية المعنى المستعمل فيه اللفظ وتحققه وصدقه في الواقع قال قدس سره الشريف في حاشية شرح
التلخيص ردا على الامام حيث اورد نقضا على الشيخ عبد القاهر في المجاز العقلي في مثل اقدمني بلدك
حق لي على فلان ان لفظ اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق معناه عند الشيخ اذ المتحقق عنده
هو القدوم لا الاقدام وقد يستعمل استعمالا صحيحا فيلزم ان يكون مجازا فلا يكون المجاز في الاسناد

بانه قال قدس سره لفظ اقدم مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة الا ان ذلك المعنى مفروض موهوم
والحاصل الكلام على انه لا بد من تحقق المعنى في الخارج ضعيف الا ان يريد بالخارج معنى نفس الامر
ويندفع بما ذكرنا وكذا الحاصل على ان المعنى الحقيقي غير معلوم لنا فلا يمكن استعمال اللفظ فيه لان
المعاني الحقيقية لتلك الالفاظ معلومة بلا شبهة لكنها غير متحققة في الواقع كيف ووضع
المركبات بالنوع فتعلم المعاني الحقيقية بلا شك فان قلت استعمالها في تلك المعاني لم يقع
اصلا لانه غير صحيح فلم يكن حقائق لان كون اللفظ حقيقة فرع الاستعمال فيه قلت استعمالها فيه
صحيح اذا اريد افادة تلك المعاني كما اذا اريد التكلم بالكذب نعم المستعمل فيه غير صحيح والفرق
بينهما ظ قوله والجواب المحقق اي الجواب بالحل اذ الجواب الاول كان بالنقض وجه لنا اقول لا تحقيق
فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركبات بل نفي المجاز العقلي مع انهما معتبران عند المحققين من
علماء البيان بل الجواب المحقق ما ذكرنا هنا ان الكلام في ... وما ذكرنا من امثال هذه الصور
من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات حتى ان مثل شابت لمة الليل وكشفت عن ساقها الحرب
فانه تمثيل وليس في شيء من مفرداته مجاز ولذا اشار اليه قدس سره في حاشية الحاشية من ان
المثال الاول اما تمثيل او مجاز عقلي فلا ينفع الخصم بل يمكن دفعه بما قررنا من انه يمكن ان يكون
المجاز فيحمل فيه في المفردات على ما عرفت قوله فان قلت فقد قال عبد القاهر ظاهره انه اراد
على الجواب المحقق ولا يبعد من حمل الاسناد على الهيئة التركيبية حتى لا يكون نقل كلامه في هذا الموضع
خروجا عن البحث اذ البحث انما هو في المجاز اللغوي واذا حمل الاسناد على معنى الحكم يصير عقليا
وهذا هو الباعث لذلك لان نسب الاحتمال الرابع في انبت الربيع الى الشيخ اقتضاء الحمل لانه
المشهور من مذهب الشيخ ان المجاز في مثله عنده عقلي وليس للوضع واللغة فيه دخل على ان الجزء
اقول هذا الكلام كان وحملا على السند الاخص على تقدير ان يحمل الاسناد على ما هو الظ فيه
وهو الحكم العقلي لان كون المجاز عقليا سند آخر وعلى التقدير الاخر كان دفعا للمنع وعلى التقدير
كانه وحملا على السند بطريق الاحتمال او لمانع ان لا يحمله على ما حمله عبد القاهر وهو غير معقول

ولو حمل على انه اراد على تحقيق الثاني بانه خارج عن البحث لما ذكره الشيخ يندفع ذلك ولا يلزم في
حمل الاسناد على الهيئة خبر يلزم لا جل انه يكون مذهب الشيخ زعم انه لم يكن المجاز في امثاله
لغويا لا عقليا ولم يرد لما اوردنا على الجواب المحقق بتخصيص الكلام بالمجازات التي لم يكن لها
حقايق لكن ما ذكره الشارح في ذيل الجواب حيث حمل المجاز في امثال هذه من قبيل المجاز في
الاسناد المسند وهو المفرد يابى من حمل السؤال على انه اراد دليل الثاني فتامل **قوله**
قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد لان حمل الاسناد على الهيئة التركيبية فمعنى اتحاد جهة الاسناد
انه ليس يفهم منه معنيان مختلفان كلفظ الاسد وان حمل على الحكم الاسنادي فالمعنى انه ليس للاسناد
جهتان يكون احدهما حقيقة والاخرى مجازا ولا يخفى ان هذا الاستبعاد مستبعد اذ الفرق
واضح بين قولنا سرتني رؤيتك وقولنا ضرب زيد فان الاسناد في الاول الى غير ما هو له
بخلاف الثاني وربما يقرر الكلام بانه لا يجب في الاسناد الحقيقي ان يكون الى ما هو له الفاعل الحقيقي
والا لم يستقم الحقيقة في جميع الافعال المتعدية لمسنده الى غيره تعالى على راي الاشاعرة بل الحكم
في العرف واللغة في صحة الاسناد ان يسند اليه سواء كان فاعلا حقيقيا او علة قابلية او غيرها
ومع لا فرق بين المثالين اذ كما ان الرؤية ليست فاعلا حقيقيا للسرور كذلك زيد ليس فاعلا
حقيقيا للضرب عند الاشاعرة وكما يصح عند العرف نسبة الضرب الى زيد حتى لو قيل من فعل هذا
الضرب فيقال زيد لم يقل انه تجوز كذلك الحال في السرور بالنسبة الى الرؤية فان اهل العرف
يسندون الافعال الى تلك الاسباب ولا يخوضون فيها التدقيقات الكلامية ان هذه
اسباب وشرائط وما هو فاعل حقيقي وشانه ان يسند هذه الافعال اليه هو ارتفع وكذا في
جميع الامثلة كذا قيل اقول فيه نظر لان هذا التوجيه على تقدير صحته لا يجري في جميع الصور مثل صام
نهاره وقام ليله وجد جده وجرى النهر وامثال ذلك كما لا يخفى **قوله** لئن يجعل الفعل مجازا
في النسب الغادي المراد الفعل المخصوص المذكور ههنا ويمكن مثله في نظيره كما لا يخفى او المراد
بالنسب مطلق المناسبة ومع التقدير لا يرد ما في شرح الشرح من ان هذا لا يطرد في مثل جد جده

بل في الظروف والمفعولات ايضا **قوله** لكان للفظ الرحمن حقيقة اي استعمال في المعنى الحقيقي مطلقا
او معنى حقيقي وهو ذو الرحمة البالغة ولم يستعمل فيه والالحاد لطلاقه لغرابته ولم يجر بالاتفاق واما
قولهم رحمن اليمامة لمسيلمة فمن باب تعنتهم في كفرهم وتمردهم في عرف اللغة عندهم ايضا فلا يعتد به
فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص معنى بخصوصه مجازا وفي شرح الشرح ان المشتق
من الرحمة اعني رقة القلب الذي لا يتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز وهذا مما لا يمكن حمل كلام الشارح عليه لان
قوله مطلقا وقوله حتى جاز بابى عنه اقول يمكن ان يجاب بان الرحمن صار حقيقة عرفية فيما يختص به تعالى
وهو ذو الرحمة البالغة التي لا رحمة ابلغ منها ولا شك انه لا يتحقق في غيره تعالى اذ لا شك
انه المتبادر منه هو معنى يختص به تعالى ولا يخطر بالبال غيره وقد عرفت انه علامة الحقيقة فيكون من
المنقولات العرفية والنقل وان كان خلاف الاصل لكن وجب المصير اليه لتحقق العلامة وكذا الكلام في
عسى وحبذا ولا يلزم كونهما لعينان الافعال اذ المعتبر في كون الشيء فعلا اقترانه بالزمان بحسب الوضع الاول
فتامل **قوله** فيصدق به اي يعلم انه فعل الاسناد منه تعالى الربيع مبالغة في تلبيسه بالفعل
وقيامه في ذلك مقام الفاعل فلا يرد انه يمكن كناية عن اثبات الله الربيع كذا ذكره
ثم رد على ما في شرح الشرح حيث قال فيه ان اراد التصور المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس
مدلول الجملة الخبرية فلا بد ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه طلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن
لا يكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل ينتقل منه الى حكم آخر فيصدق به فيكون من
هذا الكناية ولم يقل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية انتهى اقول في ذلك
بان يختار الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون كذلك لو كان
اللفظ مستعملا في افادة ذلك التصور وليس كذلك بل في افادة التصديق باثبات الله
الربيع وذلك بحكم العقل بان المنبت ليس هو الربيع بل انه تعالى فيه والحاصل ان اللفظ
مستعمل في اثبات الربيع الذي هو مدلوله لكن لا يصدق به لان المؤمن لا يصدق بذلك
بل لان العقل بعد النظر والتامل علم ان المتكلم نقل اسناده عن محله وما هو له

تحقيق المجاز في المسند في انبت الربيع

مبالغة في تلبس بالفاعل الحقيقي والمقصود منه اثبات انه سبب الربيع مع مبالغة في تلبس الربيع بالفاعل
الحقيقي ولا يذهب عليك انه لا يمكن اختيار الشق الثاني لانه ليس في الكلام ما يمكن ان يتعلق
به التصديق من الموصوف وظهر ان في كلامه شيء مسامحة لانه اختار الاول وتعرض لدفع محذور الشق
الثاني ثم اقول ما ذكره شارح الشرح لو تم لزم فساد القول بالمجاز العقلي بدون اللغوي وذلك
لانه لا شك ان هذا المركب الجزئي مستعمل في افادة معنى فنقول ذلك المستعمل اما ان يكون معنى
تصوريا فيكون مجازا لغويا لانه ليس مدلول الجملة الخبرية او معنى تصديقيا وذلك اما كون الربيع
منبتا والمقصود التصديق به فذلك باطل لما عرفت او ذكر ليستفاد منه الحكم بان الله انبت في
الربيع فكان كناية على ما ذكره وان كان مستعملا في اثبات انه الربيع بدون ذلك الانفعال
كان مجازا لغويا ايضا والحل منحصر فيما ذكرنا فتامل جدا قوله الثاني ان التاويل في انبت انه اراد
بالسبب الحقيقي ان يكون من شانه ان يسند اليه ذلك الفعل في اللغة والعرف وبالعادي ما يكون
من الاسباب العادية التي لم يكن من شانه ان يسند اليه ذلك الفعل على ما هو مصطلح الاشارة
~~الى ما هو فاعل له في الواقع~~ وتحقيق كلامه هنا ان النسبة الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة
بالنسبة الى ما يقصد المتكلم انه فاعل له ومن حقه ان يسند اليه فاذا قصد المتكلم اسناد الانبات
اليه تعالى في الربيع او بسبب الربيع فاستعمال انبت حينئذ كان مجازا لانه موضوع للحدث والزمان
والنسبة الى ما هو فاعل عند المتكلم والحال انه استعمل في الحدث والزمان والنسبة الى ما هو ظرف الربيع
او سبب له عنده فكان مجازا ولا ينافي ذلك ما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على
الحدث والزمان من غير دلالة على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي
وذلك لان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة الداخلة في مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة
الى ما هو فاعل حقيقي لذلك الفعل وذلك حق لكن ذلك لا ينافي انها معتبرة بالنسبة الى
ما هو فاعل له عند المتكلم وكان خصوص المثال لانه ان التسبب يجري في جميع الامثلة بل الحرب
في ما نحن بصدده من التشبيهات الاخر اقول وبما قررنا ظهر اندفاع ما في شرح الشرح حيث قال

الثالث

الثاني ان يجعل المسند موضوعا للسبب الحقيقي مجازا في السبب العادي مثلا نسبة الفعل فيما اسند
الى المصدر مثل جد جده مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث
والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا
او غير حقيقي وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي
على ان النسبة الحقيقي لو اجري على ظاهره لزم ان يكون في الافعال المسندة الى غير الخالق مجازا
باعتبار المسند او الاسناد اقول ويمكن ان يقال انه مجاز في الاثبات فان معناه في اللغة
هو الايجاد والنبت فاستعمل في التسبيب فيكون المجاز في انبت باعتبار الحدث وهذا اقرب
من ان المجاز في المسند على ان هذا في الحقيقة اعراض من الشيخ ومن تبعه على ما اختاره المص
وليس هذا ايراد على تقرير الشيخ الشرح على ما يشعر به ظاهر كلامه حيث قال واما ما ذكره الشيخ
في تقرير الوجوه فغير لهاث قوله الثالث ان الثاني بل قال في شرح الشرح التاويل في الربيع
ان كان بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهم بعض الفاضلين من كلام السكاكي فليس بمستقيم
للقطع بان المراد بالمنية في قولهم انشبت المنية اظفارها هو حقيقة الموت لا السبع ولتصريح السكاكي
بان المراد بها المنية بادعاء السبعية لها وان اراد انه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته
فاسند اليه ما يسند الى القادر على ما يشعر به كلام السكاكي لم يكن هذا منافيا للقول بكون
الاسناد مجازيا لانه حق الاثبات ان يسند الى القادر ومن الزمان المشبه بالقادر
المصور بصورته اقول هذا ايضا اعتراض اورد على السكاكي وليس ايرادا على تقرير الشرح بل
تقرير الشرح ناظر في الشق الثاني الى ذلك لانه ظاهر كلام السكاكي كما لا يخفى وقد
الاعتراض بانه لو كان بمجرد ادعاء السبعية للمنية يصير اسناد النشب اليها حقيقة يلزم
ان يكون الاستعارة المصرحة في قولنا رايت اسدا في الحمام حقيقة اذ فيها ايضا ادعاء كون
الرجل الشجاع اسدا وتصوره بصورته وكان بناء ما ينشا من التشبيه مواد اعرف بكونه من
قبيل المجاز وربما يفرق بان الاسناد حقيقة ومجازية لما كان متعلق حكم العقل

الاستعارة بالكناية على رأي السكاكي

بخلاف المجاز اللغوي كلفظ الاسد فلا يبعد ان يعتبر الادعاء والتصوير العقلي في الاول دون
الثاني ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله من الاستعارة التخييلية لا تخييلية عند السكاكي في
اثبات الربيع اذ التخييلية عنده بان يستعمل لفظ الاظفار مثلا في الامر الوهمي المتخيل في السبع
من الاظفار الحقيقية وههنا ليس كذلك فالحق ان يقول من الاستعارة بالكناية اذ
الاستعارة بالكناية عنده هو ذكر المشبه وارادة المشبه به ادعاء لكن لما كان الاستعارة
بالكناية وان جاز انفكاك التخييلية عنها عنده لكن بحسب الغالب لا يوجد بدونها صار
التخييلية من لوازم الكناية لزوما عرفيا فوضع احدهما موضع الاخر والامر فيه هين ولا
وقع لاحتمال هذا الايراد على مثل هذا الكتاب على ما في شرح الشرح قوله الرابع ان التأويل في المركب
واللفظ فقط حتى ينافي ما اختاره الشيخ بل المراد ان التأويل في الامر العقلي اولا وبواسطته
في اللفظ ايضا وبيانه ان الشيخ حين قال ان التجوز في الاسناد والحكم لا بد ان يكون قد
تحقق التجوز في الهيئة التركيبية مثلا اذا قلنا صام زيد فمن المعلوم ان الهيئة التركيبية
العارضة للفعل مع الفاعل موضوعة لثبوت الصوم مثلا لما هو فاعل للصوم عند المتكلم
فاذا استعملت في مثل صام نهاره كانت مستعملة في ثبوت الصوم لما هو ظرف في اعتقاده
اذ لا شك انه لم يقصد ان نهاره صائم حقيقة بل ان الشخص صائم فيه الا انه تضمن اعتبارا
لطيفا وهو ان النهار له تلبس بالفاعل ففيه استعمال الهيئة التي بين الفعل وما هو فاعل
عند المتكلم في النسبة الظرفية والحاصل انها وضعت للنسبة الاسنادية استعملت
في النسبة الظرفية فكان مجازا فالتجوز في الاسناد يلزم من التجوز في الهيئة التركيبية
وهذا مجاز لغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهذا ان كون المجاز في
الهيئة التركيبية ايضا لو فرضنا انه لم يكن منقولا عن الشيخ لكن لما كان لازما في تصحيح
مذهبه وتوجيه كلامه اشار الشارح المحقق اليه ونبه على انه لا بد في مذهب الشيخ من القول بالتجوز
اللغوي وتخطئة لما هو المشهور من ان عنده ان لا مجاز لغويا وما نقل عنه من ان هذا المجاز العقلي

ليس بوضع الواضع بل بمقتضى حكم العقل لا ينافي اقترانه بما يكون للوضع مدخل فيه واما الامام
فالشارح فهم من مذهبه ان التصرف فيه بالتجوز العقلي ولهذا قال هو قول الامام فخر الدين
ان المجاز عقلي لا لغوي ويصير حاصل التقسيم ان التأويل اما في اللفظ في الجملة او في المعنى
فقط حتى لا يتداخل الاقسام اقول هذا غاية توجيه كلام الشارح ويندفع ما في شرح الشرح من ان هذا
ليس مذهب الشيخ ولا الغير من علماء البيان ولا حاجة في توجيهه على ما اعتقده الى انه انما
حكم بذلك بناء على نقل المص قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لكن التعلق بالمجاز الذي نحن
بصدده وهو اللغوي على ان فيه ما عرفت من ان تعلق مذهبه بجواب السؤال ورد على وجه التنافي
فلا يجب حمله على خلاف المشهور من مذهبه فتامل فان قلت قد ترانه لا يمكن حمل السؤال على ان المراد
على وجه التنافي قول الشارح والذي يزيل الوهم بالكلية عنه قلت ذلك كلام الشارح وليس
في كلام المص ما يأبى عن ذلك الحمل بالجملة فيرد على الشارح انه ما الباعث على عدم حمل السؤال على ذلك
حتى يرد على المص انه لم ينافي كلام الشيخ ولم يفهم مقصوده منه ثم اعلم ان في شرح الشرح جعل المجاز
في الهيئة التركيبية استعارة تمثيلية وقد خطاه بعض حيث قال مشيرا الى الوجه الرابع على هذا
كان المجاز لغويا كما في قوله الا ان هناك في المفرد وههنا في المركب وليس هذا تمثيلا
كما في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لان معاني مفردات هذه ركبت وحصلت هيئة
تشبه بها هيئة اخرى وليس في الهيئة التركيبية مجاز ههنا لان الاسناد المردد للمخاطب
حقيقة انما المجاز فيما عبر بعض التردد واما فيما نحن بصدده فلم يعتبر معاني المفردات
ولم تركب هيئة بل اعتبر ملابسة الفاعلية وشبه بها ملابسة الظرفية فتامل فانه غلط
فيه من بعض الصباغة انتهى اقول فكان شارح الشرح قد خلط بين الهيئة المنتزعة من المركب
التي كانت من قبيل الوضع الحسي او العقلي وبين الهيئة بمعنى النسبة الاسنادية او التعلقية
او الاضافية التي لا تكون الا عقلية ومن الغلط في هذا المقام ما وقع لبعض الفضلاء حيث زعم
ان المجاز العقلي من قبيل الاستعارة التمثيلية هذا واقول حينئذ ظهر ان احتمال الرابع

قال المص مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك فالمجاز اقرب

من الاستعارة التمثيلية فيحصل ههنا احتمال خامس وهو ان يكون من قبيل التمثيل
بان يشبه الهيئة المنتزعة من الانبات والربيع بالهيئة المنتزعة منه ومن الفاعل
الحقيقي ويستعمل اللفظ الموضوع لافادة الثانية لافادة الاولى فيقول الشارح فهذه
احتمالات اربعة الظ ان الحصر يحتاج الى تأويل كما لا يخفى قوله اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او
مشتركا اذ لو علم كونه حقيقة في احد معنييه وتردد في انه حقيقة في الآخر فيكون مشتركا او لا فيكون
مجازا اقول لا يبعد ان يكون المراد من المشترك ما يتناول المنقول لقرينة عليه من هذه الدلائل
المذكورة من الطرفين يجري فيه ايضا وهذا يدل على ان المص جعل المنقول داخلا في المشترك كما
يقتضيه تقسيمه على ما مر الا في الحقيقة والمجاز على ما ذكره الشارح قوله بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة على
الظاهرة اقول فيه انه ان اريد به الاخلال بالتفاهم انه لا يفهم المقصود في المشترك بسبب اشتراكه ما هو
المقصود منه عند خفاء القرينة او عدمها ففي المجاز ايضا لا يفهم المقصود منه عند خفاء القرينة او عدمها
وهو المعنى المجازي وان زاد فيه انه يفهم غير المقصود ح ولكن اريد انه لا يفهم في المشترك عند خفاء القرينة
او عدمها شيء اصلا ولا يخطر بالبال فغير انه بالنسبة للعالم بالوضع اذا اطلق يفهم
جميع المعاني لكنه يتوقف ولا يحمل على شيء منها لعدم فهم ما هو المقصود والحاصل ان هذا الوجه
مشترك بين المشترك والمجاز فان قلت هذا يرجع الى ما سيجيء بقوله ومنها انه مستغن عن الغلط
قلت ما سيجيء هو المفسدة المختصة بالمجاز وهي حمله على غير المراد وهو ما اشرنا اليه بقولنا وان زاد
وبقي ما هو مشترك بين الاشتراك والمجاز وهو عدم فهم المقصود والمراد قوله مثل لا تطلق في الطهر والمراد
منه الحيض الخ لما لم يتحقق وضع لفظ للنقيضين حقيقة عدل الشارح عن الظ وهو ان يكون اللفظ
مشتركا بين النقيضين كانه مشترك بين الضدين فاذا اطلق واريد احدهما وفهم الآخر
بتوهم قرينة تحتمل فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد المقصود من اللفظ وفي تأدية المشترك الى النقيض
المراد بوجه لا يفتقر الى وضعه للنقيضين وهو ان المقصود منه عدم جواز التطليق في الحيض
فيفهم من الغير الطهر فيفهم من الكلام جواز التطليق في الحيض اما بنا على انه جائز فاذا لم يجز في الطهر

جاز في الحيض

جاز في الحيض قطعا واما بنا على ما تقرر ان النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت اصل
الحكم وهو راجع الى ما تقرر في الاصول من اعتبار المفهوم او يفهم من الكلام وجوب التطليق
فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده ولان التطليق فيه ضد التطليق في الطهر فاذا نهى عن
الثاني امر بالاول والامر للوجوب والوجوب والحرمة متضادان النقيضان ولا يخفى انه ح
يتوجه الايراد بان المجاز ايضا يؤدي اليه كما في هذا المثال بعينه اذا جعل القرء حقيقة في احدهما
ومجازا في الآخر كما ذهب اليه بعض الائمة اقول الاولى في توجيه الكلام ان العدول عن الظ
وحمل النقيض على ما لا يجوز اجتماعه مع المراد ولا ارتفاعهما معا وحمل الضد على ما لا يجتمع معه لكن
قد يرتفعان وفي تحقق اللفظ المشترك بين النقيضين بهذا المعنى لا خفاء كلفظ القرء بعينه
ولا يتوجه على هذا الوجه الايراد المذكور فان المجاز لما اعتبر مناسبته مع الحقيقة كان حمله على غير
المراد وان كان ضدا او نقيضا له من حيث انه مناسب حيث نزل التضاد والتنافي منزلة
التناسب بتمليح او تهكم وهذا بخلاف التوجيه الاول اذ لا يجري فيه اذ لا يستعمل الكلام في افادة
نقيض المقصود وضده قوله ومنها انه قد يكون ابلغ قال في شرح الشرح اذ يمكن ان يكون ابلغ من المبالغة ويمكن ان يكون
من البلاغة الا ان حمل الاول على الاوفق بالمقام كما فعله الشارح يقتضي ان يكون بناء من المبالغة لئلا يتكرر
وقد ذكرت في حاشية الحاشية ان الاوفق للمقام ليس نفس البلاغة بل جزء منها معتبر فيها اذ البلاغة
عبارة عن مجموع الفصاحة والموافقة للمقام فيمكن ان يكون من البلاغة ايضا اقول في كلام الشارح وشرح الشرح
نظر وتأمل وذلك لانه لا يمكن حمله على انه من المبالغة الا بتأويل بعيد وذلك بيانه ان
المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال من هذا الحمل لانه صرح فيه انه من البلاغة واما
حمله على البلاغة فيرد عليه انه يفضي الى التكرار وما اعتذر به الشارح فغير مسموع لان في قولهم اشتعل
الرأس شيبا كانت الابلغية فيه باعتبار الموافقة للمقام بالقياس الى شاب لا باعتبار الفصاحة
اذ على هذا التوجيه ينبغي ان يكون الابلغ بمعنى الافصح وح لا يلائم ايضا ما ذكره بقوله اشتعل في الحقيقة
لان الخلو عن الثقل داخل في الفصاحة وبالجملة فالكلام لا يخلو عن سماجة فتامل قوله المقابلة الزاد

اراد بكل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح ما فسر به الاخرى كما وقع في وقوت المقابلة حين لم يقل قيدا
نبا على انه لا مضادة للقيد مع الاشهب الضاد فيفاد الايهام بحسب معناه الحقيقي ولكن
مراد الشارح ان اطلاق الادهم على القيد نوع ملاحظة للمعنى الاصلي كما في الحاجب الادهم
ولئن صار حقيقة في القيد بحسب العرف لكن لا شك في كونه مجازا بحسب اصل اللغة والمراد لئن
الاطلاق ههنا بهذا الاعتبار فلا يرد ما في شرح الشرح من انه ليس مثالا للمجاز ثم لكن طباق وذلك
لان الطباق فيه باعتبار انه ذكر امرين متوافقين هما اللجاج في الهوى والهوى ثم ما يضادهما
اي اللجاج في المقت والمقت فانه اقبل ازدياد المضادة التي كانت بين اللجاجين اذ
المتعارف في مقابل اللجاج في المقت اللجاج في الهوى لا ازدياده كما في شرح الشرح فمن اراد
بالمطابقة المشاكلة ونحوها فلا وقع ازدياد الهوى في حيز اللجاج في المقت عن اللجاج قوله
حتى تبدت الاقحوان الاشنب اقول الحق ظهوره يمكن في نيل المراد عنهما احسن ظهور انه يشير
ليس من جنس الوحش ثابتا بان الضحك والتبسم من خواص البشر قوله والمجاز قد لا يشتق اقول
يظهر من انه من علامة الحقيقة ان يطرد الاشتقاق منه والعكس وكذا الحال فيما يذكر بعده
فان صحة التجوز علامة الحقيقة قوله ومنها صحة المجاز منها فان المجاز لا يتجوز منه اذ المجاز
لفظ مستعمل في غير الموضوع له من جهة انه مناسب للموضوع له وما نحن فيه من هذا
القبيل كلفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول من انه مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثانية
فليس المراد انه مجاز من المعنى المجازي بل من الذي كان مجازا في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة
فليس المراد مجازا ثم صار حقيقة عرفية فيه قوله لانه ليس ظاهرا في معنييه اشارة الى ما يجر
ان المشترك ليس ظاهرا في المعنيين معا حتى يمكن في واحدهما خلاف الظاهر قوله كالتوجيه وهو
ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين على السواء فيتاتى في المشترك دون المجاز واما
الايهام وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد فيتاتى في المشترك
اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال ومن بعض في المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى

وذلك نحو ولا اللجاج فيهما انه نكتة في شرح الشرح من ان المجاز قد يبلغ من الشهرة الى حيث يلحق بالحقيقة
او لم يقيد الكلام بانه حال عدم القرينة قوله ويمكن المعنى يحمله على الامرين اي يحمله على كل واحد
من الامرين في اطلاق واحد حقيقة فلا يجري في المجاز وهذا على مذهب البعض ولئن حمل على انه
يستعمل في كل واحد منهما ولو على سبيل المجاز كان مشتركا بين المشترك والمجاز قوله
لانه مظنة الغلبة مظنة الشيء ما يظن ثبوت الشيء فيه ومئنة الشيء ما يتحقق ثبوته فيه بعض شرح الوضع
من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة
في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة كان المشترك لا محالة يمكن الشيء من مظان الغلبة
وعند تحقق الغلبة كان المجاز الا انه ليس بعدم كونه من المظان كذا في شرح الشرح ولا يبعد لئن يكون
عدم المظنة في كلام الشرح اشارة الى ما مر حيث ذكر وجوه ترجيح الاشتراك في مقابلة ترجيح
المجاز سواء بسواء فيحصل به التعارض فالتساقط ثم رجح الاشتراك بما ذكره من الوجوه المختصة به
اقول ههنا نظر لان ما ذكر من الوجوه من الطرفين انما يعتبر لانها يصير سببا للاغلبية احدهما
عند العقل اي لغلبة الظن برجحان احدهما بناء على ان الواضع لما كان حكيما على ما مر فكان
اعتبار اعم فائدة واقل فسادا الا انها يصير سببا للاغلبية بمعنى كثرة الافراد والمحقق
المتيقن في المجاز هو بمعنى المعنى على تقدير كون الاستقراء المذكور مفيدا للقطع دون الاول
ولعله انما استفاد ذلك من قول مرجح الاشتراك حيث قال والاقل مقدمات اكثر وقوعا
وبين الكلام على ان ما هو اكثر فائدة واقل مفسدة يكون اكثر وقوعا واكثر افرادا وكل ما هو
اكثر وقوعا كان ما يتردد فيه اغلب عند العقل انه منه والظاهر انه لا حاجة الى توسط الاغلبية
بمعنى اكثرية الوقوع بل كثرة الفائدة وقلة المفسدة تورث الاغلبية عند العقل بلا
توسط اكثرية الوقوع اقول والاصوب في توجيه الكلام ان يقال المراد لئن الظن الحاصل
من جهة الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع كما اذا جاء احد بلدا
بلد كان العالم فيها قليلا والجاهل كثيرا ثم رأى شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن

انه جاهل بالكثرة ولا يظن انه عالم [illegible] ولوية قوله الحقيقة الشرعية واقعة اشارة يعني
انه لا خلاف في امكانها والحقيقة الشرعية على ما اشار اليه الشارح هي اللفظ المستعمل
في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة
من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ويرادفه الاسم الشرعي والحقيقة الدينية اسم
لنوع خاص منها وهو ما وضعه الشارع لمعناه بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه
او كليهما والاظهر انه على الاول والثالث يكون من الموضوعات المبتداة دون المنقول لانه
واما على الثاني فيحتمل الامرين على ما ذكره قدس سره في حاشية شرح الشرح في تفسير الدينية انه
ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء محل نظر وتامل الا يخفى ان [illegible] لان الواقع هو القسم الثاني
فقط اعني ما لا يعرف اهل اللغة معناه على ما في شرح الشرح واريد باسماء الذوات ما هي
من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب وباسماء الافعال ما هي من فروع الدين او ما يتعلق
بالجوارح وفي لفظ زعموا اشارة الى ان هذا دعوى منهم لا دليل لهم عليه قوله او لا
لمناسبة اي سواء وجدت ولم تعتبر او لم توجد اصلا وفي جعله الامر في بيان كونها
منقولة صلة الوضع وفي بيان كونها مجازات صلة للاستعمال تعريض منه لما مر اليه
الاشارة من ان الفرق بين المنقول والمجاز بان في الاول يلاحظ المناسبة حين الوضع
الثاني وفي الثاني تلاحظ حين الاستعمال لا يعتبر انه لا تلاحظ حين الوضع لو قيل بتحقق
في المجاز بل يعتبر انه لا بد من ملاحظتها حال الاستعمال واما حالة الوضع فعلى تقدير تحقق
في المجاز لا بد ايضا من ملاحظتها لكن اجمالا وفي قوله حتى اذا وجدنا الشارع فائدة
الخلاف وثمرة ما تمهيده لتحرير محل النزاع واراد بالحقيقة الشرعية في قوله كونها حقيقة
شرعية ما يشمل المنقول والموضوع ابتداء كما يفهم من اطلاق كلام الاحكام والمحصول.
قوله والحق انه لا ثالث لهما فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات
لغوية ولهذا قال وكان قد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير

متفقا عليه

متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة
او لا فيكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي ولا ثالث لهما ومنهم من زعم
ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقايقها اللغوية فيصير المذاهب ثلثة كونها حقايق
شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا المذهب الى القاضي ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء
على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس
بلازم كونه مذهبا له كذا ذكره قدس سره اقول الدليل الذي ينقل عن القاضي لو تم لدل على
انها مبقاة على حقايقها اللغوية على ما سنشير اليه قال في شرح الشرح وكما كان في كلام
المنهاج ما يشعر بان هناك مذهبا ثالثا صرح به حيث قال بعد تقرير المذهبين والحق انها
مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتدأة فتعين انه لا ثالث لانه مذهب القاضي بعينه على ما تقرر
ذلك اقول الاقرب ان في تحرير محل النزاع بجعل ذلك تعريضا بالمعنى الاخير توهم ان مذهب
القاضي انها مبقاة على حقايقها اللغوية ولا لصاحب المنهاج وتقريره ان الكائن في كلام المصـ
في هذا المقام ان ههنا ثلث مذاهب احدها كونها حقيقة شرعية بالمعنى الاعم وهو الذي
اختاره فان دليله لا يفيد خصوصية كونها منقولة ولفظ النقل المذكور فيه لا بد ان
يحمل على المعنى اللغوي الشامل للمرتجل ولا كونها موضوعات مبتداة وثانيها
كونها مجازات لغوية ونسب الى القاضي وثالثها كونها موضوعات مبتداة وذلك
يفهم من انه ذكر هذا المذهب ونقل دليله عليه من غير ان يعترض بما يدل على انه استدلال
مزيف على ما اختاره بان يقول استعمل على ما هو دأبه وصرح بذلك الشارح حيث
قال قالوا وذكر انه لا مناسبة مصححة للتجوز وعلم منه انه لا مناسبة مصححة للنقل
ايضا وقد صرح بذلك قدس سره هناك حيث زاد وقال ولا النقل بل موضوعا
مبتدأ فعلم ان مذهبهم انها موضوعات مبتداة وقد صرح بذلك في المنهاج فعلم من كلام
ان ههنا ثلثة مذاهب فنقل الشارح ما فهم من كلام الاحكام والمحصول حيث يظهر منه ان

بهنا قد يبين فقط وقال والحق ذلك تنبيها على فساد ما فهم من الكتاب وهذا اقرب
ما ذكره من التفصيل في تحرير محل النزاع كما لا يخفى والظهر ولا يخفى انه لا يوافق ويؤيده لما في
الشرح من ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة موضوعات مبتداة فتامل لنا القطع بان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة اي يستعمل فيها وبذلك بطل احتمال كونها مجازا على
حقايقها اللغوية ثم لما لم يحصل الدعوى بمجرد ذلك لاحتمال المجاز بل هذا دليل على في
المتنازع فيه على ما اشار اليه الشارح في تحرير محل النزاع زاد الشارح عليه وقال انها سابقة منها
الى الفهم ردا على القاضي اقول وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل انه ان اريد الاجماع على ان الشارع
جعلها اسماء لها بالوضع فعين النزاع وان اريد غير ذلك فلا يجدي نفعا وذلك باختيار
الشق الثاني وبيان الفايدة بانه اذا استعمل في هذا المعنى بالاجماع وتبادر ذلك المعنى
سابقا الى الذهن فعلم كونها حقيقة شرعية قوله الاول قد علم انها باقية في المعاني اللغوية
هذا الاحتمال لما كان مخالفا للاجماع بين المتخاصمين على ما تقرر في الشرح فلا احتياج الى ذكره
والتعرض لابطاله وفي جريان هذا المنع والسند في جميع الصور تعسف ظ وما آل هذا المنع
الى منع انها مستعملة في غير المعاني اللغوية فلا يثبت كونها حقايق شرعية فاذا ابطل كونها
باقية في المعاني اللغوية ثبت انها مستعملة في غير المعاني اللغوية فيبطل المنع فالرد المذكور
ابطال المنع لا ابطال بابطال سنده المساوي له والحلبوح بفتح الحاء المهملة وسكون اللام
خيل يجمع للسباق اقول يمكن المناقشة بان في الاخرس يتحقق الكلام القلبي وهو الكلام
النفسي الذي كان الكلام عندهم حقيقة فيه وايضا يمكن منع كون صلوة الاخرس صلوة
شرعية حقيقة اذ ليس مشتملا على الاركان المخصوصة بل اطلاق الصلوة عليها في عرف
الشرع من قبيل اطلاق الكل على الجزء او اطلاق اسم الشيء على الشبيه به وكذا يمكن المناقشة
بان المنفرد بل الامام ايضا المبلغ المسبوق قطعا قوله الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية اقول لا وجه لهذا الاعتراض على ما قرر الشارح الاستدلال

حيث زاد فيه انها سابقة منها الى الفهم اذ في كونها حقيقة حقايق شرعية لا يلزم الا المستدل
من مجرد كونها مستعملا في غير معانيها بل منه ومن سبقها الى الفهم وانها علامة الحقيقة
فالاعتراض لو اورد فلينبغي ان يورد بمنع كونها سابقة الى الفهم وهذا اما مكابرة او يرجع
الى النظر الذي ذكره الشارح ولا مدفع له فان قلت يمكن الاعتراض بمنع كون السبق الى الفهم
علامة الحقيقة فكيف وقد سبق على تقرير الشرح ان العلامة عدم سبق الغير فهذا اعتراف من المستدل
منه بتوجيه غيره اذ بتوجيه غيره كان العلامة سبقه الى الفهم قلت لا شك ان السبق
الى الفهم من علامة الحقيقة وكان عدول الشارح عنه بناء على ضرورة في ذلك الموضع وايضا
من سبقه الى الفهم يلزم عدم سبق الغير فان قلت قد اشتهر فيهم ان المجازات قد تشتهر
بينهم بحيث يتبادر الى الفهم قلنا اولا امثال ذلك صارت بعد الشهرة حقايق عرفية
كما قال قدس سره الشريف في لفظ الوجود المتبادر منه حصوله في الخارج وثانيا بان
التبادر علامة الحقيقة عند عدم القرينة والشهرة ههنا قرينة وقول الشارح ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة ملايم للجواب الاول وتوجيه على الثاني ان قوله فافادته بعد الشهرة صار موضوعا
عرفيا فافادته من غير حاجة الى القرينة من اثر الشهرة ثم لم يكن لها مدخل في الافادة قوله
وانت بعد خبرتك بمحل النزاع اتى اما في وليلة [illegible] به فبان يقال دعوى كونها اسماء
لمعانيها الشرعية حيث يسبق منها الى الفهم انما يسلم في عرف المتشرعة لا في عرف
الشارع الذي كان الكلام فيه واما في رده الاول على الاعتراض الثاني فبان يقال
قوله فذاك معنى الحقيقة الشرعية ثم اذا اريد بالاشتهار الاشتهار في عرف المتشرعة
وان اريد الاشتهار في عرف الشرع فنختار شقا ثانيا وهو انها قد اشتهرت في هذه
المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وفيها الاستعمال من المتشرعة او الشارع لا من
اهل اللغة هذا واما منع سبق هذه المعاني الى الفهم بلا قرينة مطلقا فمكابرة واما
في رده الثاني عليه فبان يقال ما قيل في دليله من ان السبق بلا قرينة انما هو بالقياس

على اهل الشرع ومنشأ الكل ان المقدم لم يفرق بين المعنيين لانتساب كل منهما الى الشرع في الجملة

قوله لتفهيمها اى لتفهيم الشارع غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية اقول فيه نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا للتكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما يشهد به التفاسير حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم او بالآحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية انما جاء لان مسائل الاصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول بل المسئلة الاصولية ههنا انها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظ وكذا قولهم فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما كلف به انما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني الشرعية اصلا على ما يدل عليه قول الشارح اي نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل للمجاز ايضا اذ تفهيم المكلف النقل كما يلزم في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك بيانه

قوله اذ المجازات الحادثة ولم يصرح العرب بآحادها اقول فيه ان استعمالها في تلك المعاني انما هو بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت لآخر بسبب المناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية بالاتفاق من هذا القبيل واما ما نحن فيه فمن قبيل الاول ويمكن ان يقال معنى كونها عربية انه يمكن العرب ان يستعمل تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني على سبيل التجوز وان لم … وان كان الاستعمال الواقع من الشارع ليس من هذه الجهة ولا يخفى ما فيه من التكلف والبعد من ذلك

لمن يقال

لمن يقال كونها عربية باعتبار ان هذه الالفاظ كانت من موضوعات العرب ثم الحكم بان العرب ما وضعه العرب الا بالالهام مما هو ثابت عند القائل من مذهب الاشعري في وضع اللغات وهو ان الواضع هو الله سبحانه بل على هذا المذهب المعتبر في كون اللفظ عربيا انه بنقله العرب وكان مما يتخاطبون به فيهم ولو فكونه حقيقة شرعية لا ينافي كونه عربية بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع لها بنقله العرب يتخاطب بها فتامل فيه

قوله ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس بل يجوز ان يكون اسما للكل والحنث بقراءة آية بناء على ان التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله الا ترى انه لو دخل احد دارا في بلد حنث لو حلف انه لا يدخل البلد قلت هذا كلام على سند المنع ويمكن ان يقال ايضا التلبس بالجزء انما يكون تلبسا بالكل لو لم يتعارف في مثله التلبس بجميعه كالبلد واما اذا تعارف ذلك فلا ولهذا لو حلف لا يقرأ سورة الم لا يحنث الا بقراءة كلها فان قلت اذا قررت الكلام على انه سند للمنع فلا وجه للمعارضة لانه كلام على السند قلنا السند مساو للمنع لانه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان القرآن للكل فيكون عربيا واما ما ذكرته من الكلام فكلام على دليل سند المنع لعدم استلزامه للسند وذلك لا يكفي في دفع المنع نعم يتوجه ان الدليل لا يستلزم المدلول وهذا غير ضار للمانع اذ لم يندفع بذلك المنع بل السند ايضا اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ثم هذه الوجوه من الش … وارتكاب التجوزات خلاف الظ واشار اليه الش بقوله والمجاز فلو كان المدعى هو الظهور لا القطع فلا يسمع

قوله واذا شارك الجزء الكل اختار في دفع المعارضة وتوجيه صدق بعض القرآن على السورة والآية ان القرآن مشترك معنوي بين الكل والجزء ولم يتوجه الى كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ذكر في شرح الشرح لان الاشتراك المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي لكثرة الاول بالنسبة الى الثاني وقلة الاخير ههنا وعلى هذا فالمراد بالقرآن هو فرده وكان من استعمال العام

في الخاص لا من حيث المخصوص حتى يكون مجازا بل الخصوصية انما يستفاد من القرينة كلفظ البعض
ههنا واللفظ في الحقيقة يستعمل فيما وضع له فانا اذا قلنا من هذا الماء لبعض الماء فلا شك
في كون الماء ههنا حقيقة قوله كمشعر فيه فارسي ومعرب اقول الاولى ان يقول العربي يقال
على ما اسلوبه عربي اذ قد لا يقال العربي على ما غالبه عربي كما يقال حمار بليدات وجبل
مرتفع است قوله ولا مناسبة مصححة للتجوز اذ ليس بين مطلق التصديق الذي كان لفظ الايمان
حقيقة لغوية فيه والعبادات المخصوصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان مجازا فيها فان قيل
ما في شرح الشرح هذا محل تفتيش فيه بان التصديق من اسباب العبادات ولوازمها العرفية اقول نعم
لو جعل الايمان بمعنى التصديق المخصوص كان شرطا لصحة العبادات وقد يكفي التجوز لكنه غير المعنى
اللغوي للايمان فاندفع الجواب عن المناقشة على ما قيل لا يقال نريد انه سبب لحصولها قلنا ولئن
اريد انه سبب لقبولها قلنا ولا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من ترك الواجبات
والايمان على ادائها لان هذا الكلام يدل على انه حمل الايمان على التصديق المخصوص حيث
سلم انه سبب لقبول العبادات وقد يختار الاول ويقول الايمان عندهم عبارة
عن العبادات المعتبرة شرعا لا مجرد هذه الهيئات ولئن لم يكن مقارنا للتصديق بما جاء به
الشريعة فالتصديق المخصوص سبب لوجود العبادات المعتبرة شرعا اذ لا يصح العبادات بدون
ذلك التصديق وفاقا ثم زاد قدس سره بعد قولنا فلا يكون مجازا فيها قوله ولا حقيقة
منقولة بل موضوعا مبتدأ اقول هذا اعتراف منه قدس سره بان مذهب المعتزلة انها موضوعات مبتدأة
ولا يخفى ان سوق كلام المتن يدل على ان هذه الدلائل لاثبات الحقيقة الدينية التي هي نوع
خاص من الشرعي وقد عرفت انها ثلثة اقسام وقد عرفت ان الواقع ههنا قسم واحد وهو
ان لا يعلم اهل اللغة معناه ولكن يعلم لفظه فنفي هذا القسم لا بد ان يكون مراده انه موضوع
ابتداء حتى ينطبق الدليل على المدعى ثم ذكره قدس سره انه على الاحتمال الثالث واراد
بهذا الاحتمال يحتمل كونه موضوعا ابتدائيا لا منقولا وهو مخالف لما ذكره في شرح الشرح

محل نظر

محل نظر اللهم الا ان يحمل كلامه على انه احتمال لا قطع مع قطع النظر عن الدليل بل بمجرد النظر
الى نفس ذلك الاحتمال قوله وفي الشرع العبادات المخصوصة المشهور من مذهب المعتزلة
ان الايمان عندهم هو مجموع التصديق مع فعل الواجبات وقد صرح بذلك في مواضع من الكشاف
اللهم الا ان يحمل التصديق داخلا في العبادات بناء على انه عبادة قلبية كما يجب ان تعم
بحيث تتناول الكف عن المحرمات حتى ينطبق الدليل الثاني لهم على الدعوى حيث قالوا في
ان قاطع الطريق المصدق ليس بمؤمن وبنائه على ان المكلف به في النهي هو الكف الذي هو
من قبيل الافعال والاعمال وقد كان محال القول بتحقق المناسبة المعتد بها قوله
فالعبادات هي الايمان قال في شرح الشرح فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات قلنا
صحة الحمل بين الصفات تقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب
ضاحك كما يصح الكاتب ضاحك فقولنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات
واحد وقد وقع هذا الجواب بصحة قولنا الضرب فعل والمشي حركة الى غير ذلك واجيب عن السؤال
بان المراد الاتحاد بحسب المفهوم وقد كان مآل الاصل والعكس واحدا ورد هذا الجواب بانه
لا دلالة في الكلام على الاتحاد بل اللازم منه مجرد الحمل والصدق قوله فذلك المذكور وهو
العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على انها للعموم او العبادات المذكورة
من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وغيرهما تعبير عن الكل بما هو الاساس كذا ذكر في شرح
الشرح واورد عليه بان الاول لا دلالة للفظ عليه اذ لفظ الفعل لا يدل على عموم افراد المصدر
على ما هو المختار والثاني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ودفع الاول بان الفعل ههنا بتاويل
المصدر فيفيد العموم وبان ارادة العموم بقرينة الاطلاق والمقام والامام جعل لفظ
ذلك للاشارة الى الدين المخلص وقال هذا اولى اذ لا يلزم خروج الايمان عن اللغة
بالكلية اذ الاخلاص عبارة عن التصديق البالغ او ما يجده وحده فتأمل وخلاصة دليلهم
يرجع الى انه قد استعمل الشارع لفظ الايمان على العبادات وذلك لم يكن لمناسبة

اذ لا مناسبة فلا مجاز ولا نقل فيكون موضوعا ابتدائيا اذ لا احتمال لكونه غلطا قوله لم يستقم
الاستثناء وذلك لان قوله فما وجدنا يأن عدم بيت المخرجين على ما يقتضيه الذوق السليم
فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين غير بيت من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن
اذا صدق المؤمن على المسلم اذ التحقيق انه ليس المراد بالبيت الجدران بل اهل البيت قوله نفى
احدهما واثبت الآخر فقيل يجوز ان يكون المراد من الايمان المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي
وهو التسليم والانقياد اقول هذا على طريق المحققين كالائمة القائلين بالحقيقة الشرعية
لا يحسن اقول نعم يمكن ان يقال عدم الايمان لا ينافي القول بالاسلام على ما هو المفهوم من الآية
والمفهوم منه الظهور والاسلام قوله اذ شرطه صدق احدهما على الآخر سواء كان بينهما
مساواة او عموم وخصوص مطلق او من وجه ثم كون الايمان شرطا للاسلام لا ينافي تصادق
ما اشتق منهما كما في الآية وهو المؤمن والمسلم اقول ههنا نظر لان ما ذكر في المطلب الحق
من ان الايمان شرط لصحة الاسلام ينافي ما مر منه في المعارضة من انه نفى الايمان واثبت الاسلام
الا ان يقال فرق بين الاسلام وصحة الاسلام فالآية لا يفيد كونه صحيحا فتامل قوله
وهو اول المسئلة وذلك ان كون الايمان هو الدين في قوة المدعى لان الدين هو العبادات
وذلك فانا لا نسلم كون الايمان هو الدين في قوة المدعى العبادات لا نسلم كونه دينا قوله
قالوا انا نبا هذا دليل آخر على كون الايمان هو الاعمال يعني المراد في كلام الشارع ذلك وقد تقدم
انه لا مناسبة مصححة للتجوز او النقل فيثبت كونه من الموضوعات المبتداة وقد عرفت انه يستغني
تعميم الاعمال حتى يتناول الكف عن المحرمات كقطع الطريق قوله سلمنا يعني كون الذين آمنوا
عاما في الصحابة وغيرهم لكنه ليس عطفا على النبي حتى يتحقق الحكم بعدم اخزائهم وهذا المنع
ضعيف اذ لا فائدة في الاخبار بعدم اخزاء النبي كذا في شرح الشرح واجيب بان العلم بعدم
اخزائه انما يحصل بالسمع عند القائلين بابطال قاعدة التحسين والتقبيح انهما بالشرع والقول بانه
من ضروريات الدين لا يفيد فمنع الفائدة اذ لا يعد النفس بها من الضروريات وايضا

ذكر معان للمجاز

فائدة الاخبار لا ينحصر في العلم بمضمونه فتامل قوله الجواب انه لا يوجب خفاء القرينة لا يوجب
امتناع المجاز اقول لا وبالله نجاب بان هذا على تقدير تمامه انما يدل على عدم تحقق المجاز
الذي كان قرينته خفية لا عدم تحققه مطلقا قوله المجاز واقع في القرآن ذكر في شرح الشرح
ان المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة
او نقصان وعلى نفس الاعراب المتغير فاورد من القرآن امثلة للمجاز بالمعنى الثاني زيادة
ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة وغيرها انتهى ولا يذهب عليك ان النزاع في وجود
المجاز في القرآن انما هو بالمعنى المذكور فذكر المجاز بالزيادة والنقصان ههنا خروج
عن البحث فلهذا تصدى قدس سره لتوجيه المجاز فيهما بالمعنى المذكور وهو المجاز اللغوي فقال
لئن جعلت الكاف بمعنى المثل صار مثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل
الشيء مثل المثل ايضا فلا يكون الاطلاق عليه مجازا لما سبق من التحقيق وهو ان اطلاق لفظ العام
على الخاص يكون حقيقة لا يقال انما يكون مثلا للمثل لو كان للشيء مثل آخر لانا نقول كونه مثلا
لمثله لو كان لا يتوقف على ثبوت المثل الآخر في الخارج بل على تصوره وتقديره ولا حجر في ذلك
اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما في الآخر كان مجازا
وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد في المثال
هو المفهوم لا الذات ولو اريد الذات ايضا كان ايضا مجازا لانه لم يرد من حيث انها
مثل المثل بل من حيث انها مثل وان جعلت للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل الشيء
في التشبيه به فكان مجازا ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون المثل مضافا الى الشيء مستعملا
في ذلك الشيء فهو المجاز والكاف على حالها واما ان يكون الكاف حقيقة بالمثل مستعملة
في معناها انتهى اقول انه قدس سره وان دقق في توجيه المجاز لكن الكلام بعد فيه نظر لانه كيف
في جواز كون الآية من قبيل المجاز في الاعراب ولم يكن مجازا بالمعنى بان يكون لفظ الكاف زائدة
كيف وقد جعلها الجماهير من الاعلام من علماء البيان من هذا القبيل فالاستدلال بها

على وقوع المجاز اللغوي في القرآن استند الى الاحتمال وذلك غير جائز على ان قول الشيخ

ففيه زيادة ملايم لهذا التوجيه فان قيل لو ابطل المجاز باعتبار حكم الكلمة من الاعراب

كما قال القدماء بحكم المثل في هذا التركيب النصب لكونه خبر ليس فاذا جر كان مجاز الكلام

وقد اطلقوا ذلك في القواعد على ما نقل بانك اذا قلت ما من شيء كمثله ففيه مجاز بالزيادة مع ان

اعراب الكلمة بحاله على ان يكون مثل صفة لشيء اقول فيه بحث اما اولا فلان الجر الذي يستحقه

لفظ المثل من جهة الكاف غير الذي يستحقه من جهة انه صفة لشيء اذ العامل في هو كلمة

واما ثانيا فلانه بمجرد ابطال المجاز في الاعراب لا يلزم ان يكون هذا من قبيل المجاز اللغوي

اذ على تقدير ان يكون الكاف زائدة غير مستعملة في معنى لا يكون مجازا لغويا سواء كان

مجازا في الاعراب ايضا او كان **قوله** قال في المتمهرات اشارة الى رد جواب المنكرين لوقوع

المجاز في القرآن عن بعض ما اورد من الآيات زعما منهم ان قوله تعالى ليس كمثله شيء حقيقة

في نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بنفس

ومثلك لا يقول هذا اي نفسك كذا في الاحكام كذا ذكره في شرح الشرح اقول في المنقول

يدل على انهم جعلوا لفظ المثل بمعنى الذات والنفس وح فطريق الرد عليهم ان هذا

اعتراف بكون لفظ المثل مجازا في معنى الذات اذ معلوم انه لم يوضع لها في اللغة واما

ما ذكره المص فظاهر ورد عليهم على هذا التوجيه لانه مبني على ان يكون لفظ المثل بمعناه لا بمعنى الذات

كما لا يخفى هذا ثم القول بان لفظ المثل ليس زائدة اذ كما يجب تنزيهه تعالى عن المثل كذا

يجب تنزيهه عن مثل المثل فبعيد ويتوجه عليه ما ذكره المص من لزوم التناقض وكونه ظاهرا

في اثبات المثل **قوله** فيتناقض لانه نفي مثل مثله مع ظهور اثبات مثله هذا الكلام يحتمل

امرين احدهما ان يكون قوله مع ظهور اثبات مثله من مقدمات بيان التناقض وتوجيهه

قدس سره ما نظر اليه حيث قال ان يتناقض المفهوم من الكلام ح وما هو المراد منه لان المفهوم

نفي ذاته تعالى مع اثبات مثله وذلك لان المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل

فانك

فانك اذا قلت ليس مثل مثل زيد يتبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت

عنه ان يماثله شيء ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج

تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد منه نفي المثل صريحا مع

اثبات ذاته وهما متناقضان اقول الظاهر من قوله فيتناقض ان هذا الكلام مشتمل على

التناقض لا انه نقيض لكلام آخر وتوجيهه على هذا ان يقال لا شك ان المتبادر من

هذا الكلام اثبات مثله تعالى واثبات مثل الشيء يتبادر منه اثبات ذلك الشيء لان الظاهر من

القضايا المستعملة في المخاطبات والمحاورات هي الخارجية ولا يكفي وجود ذلك الشيء

في الوهم والفرض وقد عرفت آنفا انه اذا ثبت له تعالى مثل كان ذاته تعالى مثلا لذلك

المثل فيندرج تحت النفي الوارد على مثل المثل فيلزم نفيه تعالى واثباته من نفس الكلام وان شئت

قلت يلزم نفي مثل المثل صريحا وهو مستلزم لاثبات مثل المثل كما ذكره في شرح الشرح واما قوله

مع ظهور اثبات مثله فيمكن جعله اشارة الى محذور آخر كما فعله في شرح الشرح ويمكن جعله

اشارة الى مقدمة من مقدمات بيان التناقض وهي الذي نبه اليها اولا وما نقله قدس سره

بقوله وقد يتوهم ان التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث هو مثل له

يستلزم ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته يرجع الى هذا التوجيه وقد عرفت صحته فقصده

بما يتوهم محل تأمل **قوله** وقد يقال توجيه لعدم زيادة الكاف بلا ارتكاب المجاز بوجهين

احدهما ان صدق نفي المثل مثل الذي هو مآل القضية السالبة اما هو بانتفاء الموضوع

الذي هو المثل لا بثبوته وصدق نقيض المحمول عليه واللازم التناقض على ما عرفت والاول

وان كان هو الظاهر المتبادر من القضايا السالبة في المحاورات لكن ههنا وجب العدول

عنه لوجود القاطع الذي هو لزوم التناقض وح لم يبق الكلام ظاهرا في خلافه لعدم المعارض

القاطع ولهذا منع ظهوره في اثبات مثله وحاصله ان ثبوت مثله تعالى مستلزم

لثبوت مثل مثله تعالى ففي اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم وكان ابلغ في نفي المثل صريحا

الثاني

وثانيها ان المقصود نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل
الكناية لان الشي اذا لم يكن لجلالته ما يكون مشابها لمماثله فبطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثله
حقيقة وهذا المعنى غير المعنى الذي ذكره القوم في مسلك لا ينحل وتقريره ههنا ان انتفاء شبه
المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفا لان الشي اذا لم يكن لجلالته ما يماثل مثله فبطريق
الاولى ان لا يكون له ما يماثله فقد نفي بهذا الاعتبار المثل ونفي عنه صفة نقيضه كوجود
مثله ويلزم منه بطريق الاولى نفيها عن ذلك الشي وفي الاول اعتبر ذلك الشي ونفي عنه
صفة نقيضه نقصانها دون نقصان صفة اخرى فنفي الاول يتحقق بما يشبه ان يكون
مثلا ويلزم منه نفي الثانية بطريق الاولى لكن نفي المثل الحقيقي وشارح الشرح لم يميز بين
المعنيين وحمل كلام الشرح على ما هو المشهور في مسلك لا ينحل وقد اشار الى الفرق قدس سره
ونحن فصلنا الكلام فيه قوله لان مجمع الناس غريم هذا الى حمل على محل اجتماع
الناس وان حمل على الناس المجتمعين فغلط ايضا لان القرية ليست اسما للناس المجتمعين
فكان مجازا فان قلت يحمل على معنى المجمع وحصوصيته الناس انما يستفاد من لفظ السؤال
فكان حقيقة قلت لفظ القرية ليس على وزن اسم المفعول فلا يدل على معناه لكن
لا يخفى ان هذا مشترك بين المحملين لانها ليست من اوزان اسم المكان ايضا فطريق الرد عليه
ان يحمل كلامه على هذا ويرد عليه كما هو الكائن الاحكام ايضا ووجه الضعف ان الجواب
في المجاز وكذا اطلق الارادة فيه انما هو على سبيل التجدد والاتيان ليسا مستويين
لذلك واطلاق اسم الصغر بالنظر الى ما وقع جزءا ليس عندنا اطلقها بل كان عدلا وكونه
من اطلاق اسم الشبيه بالنظر الى كونه مثلا في الصورة او في القدر قال في شرح الشرح السنبه
استعارة لما يشبه السنبة صورة او لو جعل مجازا عن جزء السنبة او عن سببها على ما
ذهب اليه البعض لم يكن لحملها على جزء السنبة فائدة لكن وصف السنبة بقوله مثلها
يابى هذه الاستعارة اذ هو بمنزلة ان يقول هو اسد مثله واقول فيه نظر اما اولا فلان

من قال

من قال بان السنبة استعارة لجزء السنبة او سببها لا يحملها استعارة لمفهوم
الجزء حتى يكون حمل الجزء عليه غير مفيد بل لما صدق عليه الجزء وهو الفرد الموصوف
بكونه مثلها فلا يلزم عدم الفائدة واما ثانيا فلان مثلها وقع صفة المشبه متضمنا
لتشبيه المشبه به بالمشبه لكن لا في الوجه الذي كان التشبيه الاول الذي بناء الاستعارة
عليه ناسيه بل في الوجه الآخر مثلا ان يعتبر في الاول الاشتراك في الصورة كما اختاره
رحمه الله وفي الثاني يعتبر الاشتراك في القدر مثلا ولا منافاة بين تشبيه زيد بالاسد
في الجرأة وتشبيه الاسد بزيد في صفة القدر مثلا وكذا لا منافاة بين تناسي التشبيه
الاول وبين الثاني واما ثالثا فلما قرر في شرح التلخيص نقلا عن الشيخ عبد القاهر ان
مثل زيد اسد تشبيه بليغ لا استعارة لذكر طرفي التشبيه لا لانه وصف الاسد بكونه
مثله هذا قوله ولا يقيدهم التمحل في صور معدودة لان المكن اشارة الى اضافات
اوردها في تلك المجازات المذكورة حيث قالوا الاعتداء هو هتك حرمة الشي ومعناه
كما هتكوا حرمة الشي لكم فاهتكوا حرمته لهم والسيئة هي ما يسوء من نزل به وكلا الفعلين
الاولى والثانية سيئة بهذا المعنى وهو اختيار صاحب الكشاف وقال الامام المكر ايصال
المكروه الى الغير على وجه يخفى والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورهما
من الله تعالى حقيقة لحكمة وقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين يدل
لا يدل على ان كل استهزاء حقيقة الجهل وقيل النور معناه الكائن في نفسه المظهر لغيره
لا العرض الذي شأنه هذا فيكون اطلاقه على الله تعالى حقيقة ولا يخفى ان تلك المنافسات
في الكل الامثلة المخصوصة الجزئية مع تعسفها لا ينفع النافي نافي وقوع المجاز في القرآن
مطلقا قوله متوقف على الاذن ان اريد بالاتفاق اجماع العلماء على ذلك فتوجيه الكلام
ان بسبب المنع عند من قال بالتوقيف كالاشاعرة ما ذكر من عدم الاذن فيه وعند غيرهم ان فيه
ايهام الى التساهل في قوله بالقبح على ما ذكر في المنهاج وان اريد اتفاق المتخاصمين على ذلك

بناء على انه لم يثبت منع صريح من غيرهم لذلك الامتناع فلا حاجة في توجيه الكلام الى النقل
المذكور قوله القرآن فيه الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله
العرب بناء على ذلك الوضع وقد يشترط في ذلك ايضا التصرف بادخال اللام والاضافة
ليظهر كونه معربا جاريا على احكام لغة العرب قوله لندرة مسئلة اي بالقياس الى خلط
لغة بلغة اخرى اي في التعريب فلا يرد ان التعريب ليس نادرا غير شايع قوله وجعل الاعلام
من المعرب قال قدس سره اما المناقشة في الاول فبان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف
يقتضي كونها معربة اذ التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار اخذ اللفظ
منهم لا بان يكون مع الوضع او بدونه فهو اعم فلا يستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليه موضحا للوقوع
المعرب في القرآن اقول هذه المناقشة غير ظاهرة لهم اذ لا شك في ان اخذ العرب لفظ ابراهيم
مع الوضع اذ العرب عليه ما يشتهر ولد سيدنا اسمعيل ع ولعله لذلك سماه الشارح مناقشة والاولى
ان يقال غير معربة لانه لم يتصرف فيها بادخال اللام والاضافة على ما اشار اليه الشريف في حاشية الكشاف
اقول لكن يمكن المناقشة فيه بانه من يشترط التصرف في التعريب لا يخصص ذلك بادخال اللام
او الاضافة بل اعتبر انهم غير ذلك وقد تحقق التصرف في ابراهيم بالحاق الاعراب واختلافه
باختلاف العامل بل منع دخول اللام والاضافة عليه من جهة انه علم ومن قاعدة لغتهم
منعهما من الاعلام تصرف منهم فيه وكذا منع الكسرة والتنوين عنه بانه غير منصرف واما المناقشة في الثاني
فبان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة ليست مما وقع فيه النزاع فان الاعلام
ليست مما وضعت في اصل اللغة والنزاع انما هو فيما وضعت في اصل اللغة لان وقوع
الاعلام العجمية في القرآن لم ينكره احد قوله وتخاطب عربي فلا يفهمه انما قيد المخاطب
العربي بعدم الفهم لئلا يقال يلزم من نفي كون القرآن اعجميا والمخاطب عربيا ان لا يوجد فيه
المعرب فان الجواب ان لا امر واحد وهو ان اللازم من الدليل نفي نوع خاص هو اشتمال
القرآن على اعجمي لا يفهم ولا يلزم منه نفي التنويع مطلقا اقول الاظهر في الجواب الثاني ان لا يقيد

الاعجمي بانه لا يفهم لانه خلاف الظاهر بل يقال الاعجمي الواقع في القرآن لما صار بسبب عمل التعريب
ملحقا بكلام العرب فصح ان القرآن غير مشتمل على غير العربي وهو الاعجمي الصرف الذي لم يتغير
فتامل قوله احدهما اصل له قال في شرح الشرح يشير بهذا الى دفع الاعتراض بمثل الجلب
والجلب بالفتح والسكون فان احدهما ليس اصلا للآخر وان كان اصلا في الجملة لكن
ان العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتعريف الاشتقاق
بذلك دور فلذا قال المص اصلا بالتنكير اي ما يصلح للاصالة في الجملة انتهى وكتب قدس سره
في حاشية الحاشية عند قول الش ولو كان اصلا في الوضع فيه اشارة الى ان معنى الاصل
وهو ان يكون موضوعا ابتداء كان قيل المشتق لفظ وافق لفظا آخر موضوعا ابتداء
لا آخره فيحكم بان الاول مشتق من الثاني ضبطا للانتشار فلا يرد انه لا يعرف كون اللفظ
اصلا او فرعا للفظ الا ان يكون احدهما مشتقا والآخر مشتقا منه وقوله فرع ماخوذ
ليس معناه فرع مشتق فان الاخذ اعم مفهوما من الاشتقاق اذ يعتبر فيه شرائط او يقول فرع
ماخوذ صفة خارجة عن المفهوم لانه مختلفات في المشتق انتهى ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام
انه قدس سره تصدى لدفع الدور الذي اورده في شرح الشرح واقول انه لا يندفع بذلك لانه
انما يلزم الدور من تقييد الاصل لكونه لا بد من اعتبار الاصالة في تعريف المشتق وما فهم من
الشرح من معنى الاصل وهو ان يكون موضوعا ابتداء هو معنى الاصل المطلق لا اصل ذلك
الشيء ولا يقدح ذلك فانه اذا اريد ان يعرف كون لفظ اصلا للآخر فلا بد ان يعرف
كون الآخر مشتقا منه بل ما ذكره قدس سره في دفع دور آخر يتوهم من قيد الاخذ في بيان
معنى الاصل وهو انه لا معنى لاخذ لفظ من آخر الا اشتقاقه منه بان الاخذ اعم من الاشتقاق
على ما نقلنا يندفع به كلا الدورين وذلك بان يراد باضافة الاصل الى ذلك الشيء
ان يكون ذلك الشيء ماخوذا منه وقد عرفت ان الاخذ اعم من الاشتقاق فلا يلزم الدور من
هذه الجهة قيل في دفع الدور معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي والاشـ

يريد تعريفه بهو هيئة الاشتقاق والمشتق لا جزئياته وبعض لا يتوقف الا على معرفة الاصل الكلي فلا يدور وسيجي مثله في تعريف القياس اقول فيه نظر اما اولا فلان الشارح اضاف الاصل الى ما هو المشتق حيث قال الاصل له وشارح الشرح انما الزم الدور من هذه الاضافة فما جعل لن يتصور كون الشي اصلا الا القياس للامر انما يعرف بكون ذلك الامر مشتقا منه ويلزم الدور وذا اذ كما يتوقف معرفة كون الشي اصلا للشي اذا اعتبرا معينين على معرفة اشتقاقه منه اي بهذا الاشتقاق المعين كذلك معرفة كون شي ما باي شي كان اصلا لشي ما اخر على معرفة الاشتقاق الكلي فاذا كان المقصد معرفة مفهوم الاشتقاق الكلي فلا يعرف في تعريفه ما يتوقف معرفته عليه واما ثانيا فبعد التنزل نقول خلاصته ما ذكر في بيان الدور لان التعريفات لاجل معرفة الماهية لكن المقصد منها التمكن بها على معرفة الجزئيات مثلا المقصد من تعريف المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا مشتقا من الضرب والمالك من الملك وغير ذلك ولا يحصل تلك المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب والملك للمالك فاذا فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور فما ذكره بمعزل عن مقصود المعترض ثم ما ذكره رحمه الله بقوله فلذا قال الاصل اصلا بالتنكير ما يصلح للاحالة في الحل تسليم للاعتراض على الحكم بمثل الجلب والجلبة قال قدس سره ما يدفع به ذلك حيث قال واما الجلب والجلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما من الآخر كالمقتل مع القتل ولن يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل وفيه تمحل اقول على هذا يمكن دفع الدور عن كلام الشرح فانه لا يحتاج الى تقييد الاصل بكونه لذلك في تعريف المشتق لاخراج مثل الجلب والجلبة بل ذلك التقييد معتبر في شرط الاشتقاق لانه جزء للتعريف فان قلت فعلى هذا صح ما ذكره قدس سره في دفع الدور لان القيد المذكور خارج عن التعريف عنده ولا يحتاج الى التقييد في التعريف قلت كلام شرح الشرح صريح في لزوم الدور من هذا القيد فما ذكره حيث فسر معنى الاصل ليس دفعا لهذا الدور بل كان له ان يقول هذا القيد ليس

جزء التعريف بل خارج عنه وكان بيانا لشرط الاشتقاق فتامل قوله اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونه اقول ههنا بحث وهو ان الشرط الاول الذي اعتبر في المشتق عام جار في جميع الانواع الثلاثة اذ لا شك ان المشتق من اصل المشتق فاذا اقتضى الاصالة والفرعية الموافقة في الحروف لزم الموافقة في الحروف في جميع الانواع الثلاثة وسيصرح بانه لا يلزم ذلك في الاكبر اللهم الا ان يقال المراد بالاصالة والفرعية ههنا ما اختص بالاشتقاق الاصغر وفيه تعسف وتمحل كما لا يخفى قوله فان حروف الزيادة مثل الاستعجال والاستباق قال في شرح الشرح الاستباق بالسين المهملة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعجال في حروفه الزائدة والمعنى وليس مشتقا منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم ان المراد ان الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة في حروف الزائدة وبعضهم ان استعجل مشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة في الالف الزائدة وكذا في الاستباق وصحف بعضهم الاستياق من الشوق انتهى وقال قدس سره والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعجال الهمزة والتاء والالف في الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول اقول يظهر مما نقلنا ان ما زيفه في شرح الشرح هو ما اختاره قدس سره ولم يتوجه الى دفع ما زيف به لظهوره وذلك لان عدم الموافقة في الحروف الزائدة لا يقتضي المخالفة فيها حتى يلزم تحقق الزوائد في الاصل ايضا فالمشتق الاستعجال من العجل واما ما في الشرح من الوجه الثاني ... عليه ان حروفه جمع مضاف فيفيد بظاهره العموم بمعنى جميع الحروف الاصلية والزائدة وخصصها الشارح بالاصلية حتى يخرج الزائدة والكلام في سبب العدول عن الظاهر وارتكاب التخصيص بالاصلية لا في ان ايهم الخصص بالزائدة على ما اقتضاه ... توجيه شرح الشرح وايضا ضمير حروفه للاصل على ما يدل عليه عبارة المتن حيث قال المشتق ما وافق مع حروف اصله الاصول فجعل في شرح الكلام في سبب التخصيص بالزوائد

لا يصح التوجيه اذ عند ذلك التخصيص كان المراد جميع حروف الاصل الزايدة ولم يتحقق جميع زوايد
الاستعمال في الاشتقاق قوله بان يكون فيه معنى الاصل الخ لما كان ظاهر العبارة موهما
للاتحاد في المعنى وجه بان المراد ما يتناول الاتحاد في المعنى كالمقتل مع القتل وكون معنى الاصل محققا
في المشتق مع زيادة كالضارب مع الضرب ولم يتعرض لاحتمال كون معنى الاصل فضلا عن معنى المشتق
كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين لانه مذهب سخيف ومخالف لما هو الحق على
انه المتبادر من المعنى ان معنى الاصل هو معناه الحقيقي وهو تمام معناه قوله والا كان مترادفا كالحنطة والقمح
عليك ان الصواب الايراد ولزم ان يكون المتغايرة بحسب اللفظ كان اللفظان متحدين فلا يتصور الاشتقاق
احد هما من الآخر وقد يوجه بتوجيهات ركيكة منها ان قوله والا كان مترادفا متعلق بقوله اي
في المعنى وفيه انه قوله ولذلك لم يجعله من تتمة قوله وعلله فيصير قوله والا كان مترادفا متوسطا بينهما
حشوا قبيحا واما ما ذكره في شرح الشرح من انه يرد عليه ايضا انه عدم اشتراط التغاير في المعنى لا يوجب
عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف ولهذا اراد الترادف في الجملة في بعض الصور كالمقتل والقتل
فات فساد في ذلك حيث دفعه باختيار ان المراد لزوم الترادف في الجملة وهو باطل بان المتغايرين
لفظا المتحدين معنى يسميان بالمترادفين لا مشتقا ومشتقا منه وفيه ايضا انه بطلان تعريف المشتق
بدون هذا القيد الا ان يتمسك بالاصالة والفرعية على ما سيشير اليه ومنها ان قوله اذ الاصالة
والفرعية تعليل لقوله وربما يزيد في الحد بتغايرهما اي في المعنى او قوله فيجري فيكون المغايرة المعنوية
منهج الكلام بلا تكلف وفيه انه مخالف لما ذكره لفظا ومعنى اما الاول فظ واما الثاني فلان هذا التعليل
يناسب عدم الاشتقاق منه ولا يناسب زيادة القيد لانتفائه انه لا مدخل فيه لكونه مشتقا منه
والقول بلزوم ان يكون المقتل مع القتل خارجا عن الحد من معاد من خلاف ما صرح به في المتن ولا يفهم
من الشرح مخالفة اياه في ذلك ومنها انه تعليل لقوله لا يستقيم والمعنى انه حمل على تغاير اللفظ لا يستقيم
اذ الاصالة والفرعية لا يتصور بدون تغاير المعنى فلابد من حمله على تغاير المعنى حتى لا يلزم الترادف
في بعض الصور فلا يكون اشتقاق اذ لا يكون اصالة وفرعية وفيه ان الاصالة والفرعية لو انتفى

التغاير في المعنى فينبغي ان يحمل عليه دفعا للزوم المستدرك والتعميم بهذا الدليل جار في انه ينبغي حمله على التغاير
اللفظ وذلك ظ ومع ما قال قدس سره انه سقط في بعض النسخ الاول او كان مخرجا بعد قوله وربما
يزيد بتغايرهما في المعنى ناشئة على الناقل ما سقط من موضعه والحق بغيره قوله ولذلك اي ولان
الاصالة والفرعية لا يتصور بدون المغايرة في اللفظ فبعد اعتبارهما لا حاجة الى اعتبار المغايرة
اللفظية لم يجعله الخ ثم المراد بتغاير الحركة اعم من ان يكون بالتغاير بالاوليا حاهليا فيدخل الفلك جمعا
ومفردا والفرق بين العدل والمشتق ان العدل اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل الباقي عليها
والايراد بان الصيغة معتبرة بالهيئة العارضة للكلمة من جهة الحروف والحركات المعينة المرتبة
فلا يتناول تغيير الحركة [illegible] حمل الكلم ههنا على المعنى اللغوي [illegible] الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه
قوله واعلم ان الاشتقاق يعتبر فيه الموافقة في الحروف والمراد بالموافقة في الحروف ان يتحقق جميع
الحروف الاصول التي في الاصل في المشتق وبالموافقة في المعنى تحقق تمام معنى الاصل في المشتق
والتغيير في قوله وبدونه اما راجع الى الترتيب فيتباين الاصغر مع الصغير والاكبر [illegible] لاعتبار الترتيب
فيهما وفاق عموما وخصوصا وكذا المراد بالمناسبة اما يتناول الموافقة فالاكبر اعم منهما ويقابل
الموافقة فكان مباينا لهما وذكر قدس سره انه لابد من جعل المناسبة في المعنى اعم من الموافقة والا
لزم ان لا يكون بين جذ والجذب اشتقاق اصلا اما الاصغر فلانتفاء الترتيب واما الصغير والاكبر
فللموافقة في المعنى قوله فينبغي ان يكون مراده بحروف الاصول على ترتيبها حتى ينطبق التعريف
على الاصغر ويكون مطردا اذ لا يمكن انطباقه على احد الآخرين لاعتبار الموافقة في المعنى فيه ولو
حمل على احدهما لم يكن جامعا للجميع ومن صدق على بعضها ادلم يصدق على فرد منها اصلا فيقول حمل
الحروف على الحروف المرتبة على ان يكون اللام للعهد ليس باعتبار قيد زائد لكن مذكورا في التعريف الى ما نقل
من التعريفين فينطبق على الاصغر وكذا اعلم ان الاشتقاق مطلقا لا الاصغر بخصوصه كما وقع في
كلامه قدس سره على ما قيل على مخصوص الموافقة فان اعتبارها من حيث انه صادر عن الواضع اخفى
لان العلم به موقوف [illegible] بهذا الاعتبار كما قال الميداني في تعريف الاشتقاق الاكبر هو ان يكون بين

[illegible]

اللفظين تناسبا فنعرف ان هذا واحد منهما الآخر واخذه منه ولئن اعتبرناه فرجب
يحتاج احدنا الا علم عرفناه باعتبار العمل كما يقال في تعريف الاكرابة هو لرشاخذاه **قوله**
وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية اي ما يطلق عليه الاسم يجمع الفرق بين المطرد وغير المطرد
في المشتق المعروف وهو الاصغر من وجهين احدهما ان معنى الاصل في الاول جزء للمسمى داخل في
مفهومه ولهذا لم يصح التسمية بعد زوال ذلك المعنى وفي الثاني شرط لصحة التسمية وليس شرطا
اوليا للاطلاق ولهذا قد يزول المعنى ويبقى صحة الاطلاق كما اذا سمي شخص بالاحمر لوجود
الحمرة فيه فاذا زالت الحمرة عنه بمرض او غيره لم يزل الاطلاق ولئن قيل ان وجود المعنى هنا
شرط لحدوث التسمية اي الاطلاق لا لبقائها ولهذا لا يصح التسمية بها بعد زوال المعنى
يتوجه عليه انه يجوز بعد وضع الاحمر لهذا الشخص ان لا يستعمل اللفظ فيه اصلا ويستعمل
بعد زوالها فليس شرطا لحدوث التسمية ايضا وثانيهما ان الذات اي الموصوف معين في الثاني
غير معين في الاول فان قلت ان اريد بعدم التعيين ابهام في الوصف هو ان يكون مبهما
صرفا خرج اسماء الزمان والمكان والآلة اذ الذات قد عينت فيها بنحو ما على ما مر ولئن
اريد الابهام في الجملة فيشكل بمثل القارورة اذ الزجاج نوع كلي مبهم في الجملة قلت المراد
بتعين الذات كونها اخص مما دل عليه اللفظ بالوضع الاول فيدخل القارورة وتخرج
اسماء الزمان والمكان والآلة ويمكن الفرق من جهة ان تعين الذات مستفاد من الصيغة
في تلك الاسماء وفي القارورة مستفاد من غلبة الاستعمال واذا عرفت انه في الاول لا يعتبر
خصوص الذات بالمعنى الذي عرفته بل وجود المعنى لذات ما يكفي لصحة الاطلاق فيطرد
صحة الاطلاق ~~يطرد صحة الاطلاق~~ في جميع صور يتحقق المعنى فيها واما كان في الثاني يعتبر
لا يكفي وجود المعنى بل لا بد من تعين الذات فلا يطرد بل لا ينعكس ايضا لما عرفت من صحة التسمية
بعد زوال المعنى وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير المشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى
ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية كما في القسم الثاني فلا يطرد في موضع وجود المعنى

[illegible]

في الجواهر تامل [illegible] في القارورة [illegible] الاستعمال [illegible] سلطان

قال المص مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة

[illegible]

وبين التسمية بوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول
فيطرد فاعتبار المعنى في الاول مصحح للاطلاق وفي الثاني مرجح للتسمية **قوله** ذكر دلائل
الفرق واجاب عنها فان قلت ما ذكره واجاب عنه ادلة المشترط مطلقا والنافي كذلك
واما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا قلت دليل المشترط مطلقا مع اعتبار التعذر في غير
محل البقاء هو دليل التفصيل فيقال دل الدليل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض
الصور كان معمولا به في الباقي فهو ايضا مذكور مع جوابه الذي هو جواب دليل المشترك **قوله** وقد يجاب
عنه اي عن الجواب المذكور بان المراد من النفي في الحال هو النفي المقيد بالحال على ان يكون الحال ظرفا للنفي
لا النفي المقيد بالحال على ان يكون في الحال ظرفا للمنفي وح يندفع المنع المذكور ثم اعترض بان اللازم
على ما ذكرتم من ان المراد النفي المقيد بالحال النفي في الجملة الذي في قوة القضية المطلقة وهو لا ينافي
الثبوت في الجملة لان المطلقتين لا تتناقضان ومن المعلوم ان النفي الذي كان من علامة المجاز
هو النفي الذي ينافي الثبوت في الجملة ثم اجاب بمنع هذا اللازم بنافي الثبوت في الجملة للتكاذب
بينهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب واريد تكذيبه قيل ليس زيد بضارب وبالعكس وذلك
لفهمهم منها التقييد بالحال فيتحد الزمان فيهما فيتناقضان ثم اجاب عن اصل الدليل بهذا التقرير
الصواب انه لا يجب صدق النفي على الاطلاق لغة معناه انه اراد بصدق النفي على الاطلاق
لغة ان يصدق في اللغة ان زيد ليس بضارب مثلا حين كان ضاربا في الماضي ولم يباشر
الضرب في الحال من غير تقييد النفي بزمان الحال بعين لا يقال في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب
في الحال فقط انه ليس بضارب بلا تقييد بالحال بل انما يقال زيد ليس بضارب في الحال مع التقييد بها
وليس هذا اي صحة القول به في العرف لازما من صدق النفي المقيد بالحال على ما ذكرت ولئن
اريد صدق زيد ليس بضارب في الجملة بحسب العقل فمسلم على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق
بحسب العقل وفي نفس الامر لكن لا تنافي بين صحة النفي المطلق عقلا وبين كون اللفظ حقيقة في
الماضي اذ النفي الذي كان من علامة المجاز ان يقال في العرف مثلا زيد ليس بضارب مطلقا

من غير أن يتقيد بقيد او المعنى لا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وقد عرفت أن النفي
الذي كان من علاقة المجاز هو النفي المنافي للاثبات وهذا الصدق بما مر حيث قال وهو
لا ينافي الثبوت في الجملة وقولنا ينافيه لغة خلاصة الكلام ان صدق المقيد انما يستلزم
صدق المطلق عقلا وههنا كذلك ولا يستلزم القول المطلق في عرف اللغة وهو المقيد
ههنا يظهر ذلك عند قولك زيد معدوم النظير فانه صدقه يلزم صدق مطلقه وهو قولنا
زيد معدوم لانه اي النظير لو كان معدوما انما هو او متعلقه وهذا صادق بلا شبهة لكن لا يقال
في العرف عند صدق ان زيدا معدوم بلا تقييده بالنظير فتامل كذا افيض بتحقيق هذا المقام
واما ما وقع في الحواشي ففيه نظر وتامل على المذكور فنقول قال قدس سره في تقرير الاغراض المذكورة
الى آخر الكلام فان قيل فالازم على ما ذكرتم ان المراد النفي في الجملة لان النفي دائما والنفي
في الجملة لا ينافي الثبوت في الجملة انما ينافيه النفي دائما قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا فاذا
قيل زيد ضارب دائما يكذبه قيل زيد ليس بضارب وبالعكس فلا بد من المنافاة ليلزم من صدق
احدهما كذب الآخر ولعلها التقييد بالحال فيها نقضان على ما قيل وانما فهم الدوام من
الاطلاق في احدهما وذلك في النفي اوليا والجواب عن اصل الدليل بعد حمله على ما ذكر من المراد
انه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق لغة وانه لازم لصدقه في الحال معناه لان اطلاق السلب
في اللغة يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة النزاع ولا يمكن لازما لصدقه مقيدا بالحال
ولو ادعى صدقه على الاطلاق عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال فلا تنافي بينه وبين الاثبات
على الاطلاق وبعبارة اخرى قولكم يصدق انه ليس في الحال بضارب ان اردتم به انه انتفى
عنه في الحال القريب في جميع الازمنة معناه او انتفى عنه القريب الحالي مسلم ولا منافاة اول
فيه تامل اما اولا فنقول واما فهم الدوام من الاطلاق في احدهما وذلك في النفي اوليا وذلك
لان الاغراض ههنا ان النفي اللازم مما ذكرت من ان المراد النفي المقيد بالحال هو النفي
في الجملة وذلك اللازم لا ينافي الثبوت في الجملة فالجواب انه يفهم في العرف من النفي في الجملة

النفي الدائم

النفي الدائم وهو ينافي الثبوت في الجملة لا يدفع السؤال الآتي الكلام في ان ذلك اللازم
لا ينافي الثبوت في الجملة ولا يدفع ذلك بانه يفهم في العرف من هذه العبارة الدوام لان الدوام
ليس هو المعنى اللازم مما ذكرت من النفي المقيد بالحال اذ ظاهر ان النفي المقيد بالحال لا يستلزم
النفي دائما واما ثانيا فلان الآخر كلامه كما هو صريح شرح الشرح ان ما كان من علاقة المجاز هو النفي
في جميع الازمنة ولو كان كذلك لم يتحقق علاقة المجاز بالنسبة الى الاستقبال اذ كان الفاعل
باشر الفعل في المستقبل فيلزم ان لا يمكن مجازا في الاستقبال الى عدم صحة النفي علامة الحقيقة
فتامل فيه وقال في شرح الشرح مشيرا الى الاعتراض المعهود بقوله لانه قيل الخ ان الاعتراض غير موجه
لان التقدير ان صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضر عدم منافاتها
الثبوت اقول لا يخفى عليك انه فاعه مما قررنا حيث قلنا النفي الذي كان من علاقة
المجاز [illegible] ما كان منافيا للثبوت في الجملة ثم قال ثم اجاب عن اصل الدليل
على التقرير الآخر بانه ان ادعى صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب
فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب في الجملة
بناء على انه يصدق انه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي
بهذا المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة النفي بالكلية اذ هي العلامة
للمجاز وهذا كما يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما مسلوب عنه بناء على انه
ليس بحيوان صهال مع ان الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه فردا من افراد مفهومه اقول
فيه بحث اما اولا فلتصريحه بان ما هو علاقة المجاز هو النفي بالكلية فيلزم ما قررنا ان لا يمكن المشتق
مجازا في الاستقبال لعدم صحة النفي بالكلية فيه اللهم الا ان يخص النفي بالكلية بما عدا الاستقبال
وهو يندفع البحث الثاني عن كلامه قدس سره انه يمكن في بعض الحواشي قد صرح بتناوله للاستقبال
ايضا فالايراد وارد عليه غير مندفع بالعناية واما ثانيا فلان قوله والضارب في الحال ضارب في
الجملة دال على انه جعل قيد الحال قيد الاثبات كما في التقرير الاول المزيف وقد عرفت انه

ثم الجواب بعد حمل الدليل على التقرير الآخر الذي جعل فيه القيد قيد النفي لا المنفي ويمكن دفعه
بان السلب الوارد على مفهوم كلي قد يعتبر على انه وارد عليه من حيث العموم فيفيد نفي جميع
افراده وهذا هو المشهور المتعارف وقد يعتبر على انه وارد عليه من حيث ملاحظة المفهوم في الجملة
اي باعتبار تحققه في فرد ما ومن نفي العام ليس بنفي جميع الافراد ونظر رحمه الله في المعنى
فقد جعل الحال قيد الضارب حين يكون النفي الوارد عليه من قبيل الثاني وكان متحققا بمجرد كونه
متحققا في الحال ثم اقول الدليل المذكور سواء قرر على النحو الاول او قرر على النحو الثاني
ينتقض بصورة كون الفاعل مباشرا الفعل بعد ان لم يكن مباشرا وكذا قبل ان يكون مباشرا
فيلزم كونه مجازا في الحال اذ يصدق على زيد مثلا انه ليس بضارب في المستقبل او ليس
بضارب في الماضي وصدق الاخص يستلزم لصدق الاعم لكن اذا قرر بالتقرير الاول
وجعل الاستقبال قيد الضارب كان النفي هو المعنى المجازي للفظ الضارب لا المعنى الحقيقي
وقد عرفت ان النفي الذي كان من علامة المجاز هو نفي المعاني الحقيقية وكذا اذا جعل الماضي
قيدا له لا يتم المستدل لكون النفي معنى حقيقيا وبهذا يندفع المعارضة بما قيل انه يصدق
عليه انه ضارب في الماضي فيصدق انه ضارب مطلقا ولا يصدق النفي لا لما الام لانه
صدق ضارب في الماضي على طريق الحقيقة بل هو اول المسئلة نعم اذا جعل القيد قيدا
للنفي كان في التقرير الثاني يتجه النقض ويحمل ما قرره الشارح من الجواب عن الاستدلال
الآن منع صدق النفي مطلقا لغة ههنا اظهر كما لا يخفى قوله بل قد يشترط المشترك
بين الحال والماضي بسبب لفظ الاشتراك على ان هذا المشترك ليس داخلا في مفهوم المشتق
حتى يتوجه انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا
اللفظ بل معناه على ما فسر ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة بينهما اقول
وبهذا اندفع ما يستدل به من قبل الثاني بانه لو لم يكن حقيقة فيما انقضى لزم تقييده
بزمان الحال ومعلوم عدم دلالته عليها وذلك لان عدم صحة الاطلاق ليس من جهة

ثم زمان

ثم زمان الحال يعتبر في مفهومه كما انه عدم الاطلاق على المستقبل لا يقتضي اعتبار القدر المشترك
بين الحال والماضي في مفهوم المشتق بل عدم الاطلاق من جهة ان تحقق المعنى
شرط حين الاطلاق لصحة الاطلاق كالجواد بعينه فلا يقال به ما لم يعد اعطائه على الهوا
قوله والمشاحة في ولا يلحقه اقول بهذا يحصل الجواب عما استدل به من جانب
المشترط بانهم قالوا في تعريف اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به فان اطلاق صيغة
الماضي على خصوص الحال بعيد بل الظاهر تناوله للماضي ويمكن تعميمه بانه اذا اطلق صيغة
الماضي في تعريف اسم الفاعل فلا شك ان تخصيصه بما عدا الماضي بعيد وتعميمه بحيث
يتناول الاستقبال خلاف الاجماع وكذا تخصيصه بالماضي فلا بد من تعميمه بحيث يتناول
الماضي والحال فقط فافهم قوله وعلى انه اسم فاعل قال في شرح الشرح وفيه بحث لان
اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل
كونه فاعلا في الجملة اقول يمكن ان يكون المراد باسم الفاعل المعنى التركيبي اللغوي لا المعنى
الاصطلاحي الافرادي لكن حينئذ يتوجه منع تحقق الاجماع على كونه اسم الفاعل بهذا
المعنى فاعل فيه قوله والاطلاق اصلها الحقيقة تمسك والاولى اعتبار الاصل اذا لم يتحقق
معارض اقوى منه كالاجماع وهذا بالنسبة الى الماضي متحقق اذ لم يثبت بعد انه في الماضي
مجاز بخلاف الاستقبال اذ الاجماع متحقق على انه مجاز وعلى ما قررنا ظهر فساد ما ذكر
في الجواب من المنع والسند والنقض قوله الجواب انه مجاز لامتناع هذا الجواب معارضة
قوية يمكن ان يستدل به على الاشتراط ولا يبعد ان يفهم منه ميل الشارح الى المذهب الاول العدم
التخصيص بالممكن البقاء والجواب بالحل ان ليس الايمان عبارة عن التصديق بالفعل الحاصل
في القوة المدركة بل عن التصديق الحاصل سواء كان حصوله في القوة المدركة او الخزانة
واما الجواب بتخصيص الدعوى باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث دون الثبوت كما في شرح
الشرح فاقول فيه ان هذا التخصيص لم يكن مذكورا في تحرير الدعوى على ان هذا الاستبعاد

ولكن فيما ذكره المحشي في التسهيل فقد ذكره المستدل
[illegible] ان اطلاق [illegible] فما ذكره
المستدل تمام ولا يحصل الجواب عنه [illegible]
[illegible] التسهيل الذي ذكره المحشي ثم وقيد في الاستدلال
فان اطلاق [illegible] على الاكل بعيد فكان
تحصيل الجواب والتقسيم [illegible] المذكور
[illegible]

ليس مختصا بهذا المثال الذي كان بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة الاخر التي بمعنى الحدوث
فتامل واقول في تقرير هذا الدليل القوي من جانب المشترط انه اذا كان جسم ابيض
فصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم
الكلي الناعت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان
متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم ولا يجتمع
الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له
لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا
لوجوده فحين انعدم هذا المفهوم عن الجسم وزالت العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض
وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ
عليه مجازا اولا ترى انه قد تقرر ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما كان حقيقة
اذا كان مستعملا في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم
العام والخصوصية مستفادة من امور اخر فاذا زال المعنى الموضوع له فكان
استعمالا في غير الموضوع له ورعاية عليه بانه اذا صار الماء هواء فاطلاق الماء عليه
كان مجازا بلا خلاف لعدم بقاء الصورة المائية ولا يكفي كون المحل ماء في الماضي
وهذا الكلام يرجع الى ما سيجيء في كون اطلاق المشتق ابدا فيه من عدم قيام المبدأ بغير المشتق له
حيث قالوا استقرينا فلم نجد الا كذلك وهاهنا ايضا استقرينا فلم نجد بقاء اطلاق
اللفظ حقيقة على المحل مع زوال المعنى عنه كالماء والهواء والخمر الى غير ذلك من الانقلابات
والاستحالات فما نحن فيه من هذا القبيل الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وليس هذا من
قبيل القياس في اللغة قوله وبهذا صرح في المنتهى حيث قال والا تعذر اكثر المشتقات
وجميع افعال الحال فان هذه العبارة تحتمل الحمل على لفظ الحال على ما توهمه بعض
الشارحين وتحتمل الحمل على خصوص الحال المذكور صريحا في ضمن اسم الفاعل كما في التوجيه

وفي تبديل الاكثر بلفظ الجميع الى لفظ الاكثر ايماء الى نوع تخطئة لمن في ايراد لفظ الجميع
وذلك لانه لا يتعذر الحال الذي كان آنيا لا زمانيا مثل يوجد ويعدم فان قلت يمكن ان
يكون في هذا التبديل اشارة الى توجيه كلام المنتهى بان الاستغراق المستفاد من لفظ الجميع
المراد منه الاستغراق العرفي الذي مآله الى الاكثر قلت حمله على معنى الاكثر لا يلائمه مقابلته
بقوله اكثر المشتقات وكذا تقييده بالافعال الزمانية الغير القارة حتى يصح لفظ الجميع
لا يلائمه اطلاق المشتقات ثم لما ادى ترك ذكر المشتقات اولا الى تركه وذلك لان
المشتقات غير الفعل داخل في التنازع فلا ينبغي ايرادها هاهنا ومنشأ الدليل توهم
لزوم من اشترط الحال اراد الحال بمعنى الزمان الغير المنقسم المسمى بالآن ولهذا فسرها
في الجواب التحقيقي الذي هو الجواب الحلي بان المراد منه معنى لا يتعذر في شيء من الافعال
وفي قوله بعيد عرفا اشارة الى ان ذلك الامر ايضا الى ان ذلك يختلف باختلاف الافعال
ففي الافعال العظيمة لا يضر الفصل الكثير دون الحقيرة والرجوع فيه الى العرف وكون حمل
الحال على ما ذكر هاهنا اقرب الى لفظ هاهنا لان الحال لم يصدر هاهنا بلفظ الجميع او الاكثر
فيحمل اللام على العهد الخارجي الذي هو المتبادر دون الاستغراق واراد بفعل الحال
الصريح الفعل المذكور في ضمن اسم الفاعل المذكور صريحا قال قدس سره وانما وصف الفعل
بالصريح اي الكائن في الحال تنبيها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه قطعا ويحتمل ان يريد كونه
صريحا في الحال بمعنى انه حقيقة فيه قطعا كما هو في المذهب الصحيح واحد الاحتمالين فان الكلام
لا يتم الا بذلك واما الاتفاق على البطلان فانما هو من المشترط والنافي فلا يرد انه يختلف
فيه ولعله لم يصرح بهذا الوصف في الاول اكتفاء بتصريحه في الثاني اقول لا يخفى ان هذا
الحمل بعيد الى ما ذكرنا نعم بناء الكلام على ان كون المضارع حقيقة في الحال ومن هذا
علم ان النزاع في المشتقات غير الفعل كيف لا والافعال دالة على ازمنة معينة من الثلثة
فكانت مجازات في غيرها بلا شبهة قوله سلمنا ذلك لكن اشتراط بقاء المعنى مطلقا

قال المص مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره

يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة وليس المراد بقوله رجوع الى القول الثالث انه اختار
المذهب الثالث بل انه رد لدليل النافي مطلقا بالاحتمال هو القول الثالث فان الاحتمال
المذكور في مقام السند لا يلزم مطابقته الاعتقاد بل حيث قال الى القول الثالث ولم يقل
الى المذهب الثالث مع انه عبر سابقا عن الاقوال الثلثة بلفظ المذهب ايماء لطيف الى ما ذكرنا
قال في شرح الشرح ان قيل كيف يصح هذا في المشترط مطلقا قلنا ان معنى الجواب عن الدليل
ابطاله وبيان عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب
وهذا ما يقال ان المانع لا مذهب له على انا نقول لا حاجة على هذا التقدير ايضا الى جعله
راجعا الى المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق مما يمتنع بقاؤه حتى يشترط
والا فيشترط بقاء جزء منه فمرادنا انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان امكن والا فبجزء منه وهذا
هو الموافق لكلام الآمدي حيث قال والجواب ان الشرط هو وجود المعنى ان امكن والا فوجود
آخر جزء منه وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف نحو ضارب اقول ما ذكره بقوله على
انا نقول توجيه آخر للجواب الثاني الذي ذكره المص بقوله وايضا وقرره الش بقوله سلمنا
الخ ولا يخفى انه لو قرر هذا الجواب على ما قرره ونقل عن الآمدي كان يرجع الى الجواب الاول
بعينه المذكور بقول المص اللغة لم تبن على المشاحة في مثله وقد حققه الش بان المعتبر المباشرة
العرفية اذ المباشرة في العرف تتناول المباشرة بتمامه او بجزء آخر منه كما ذكره الآمدي
كان تخفيفا للجواب الاول المذكور في الكتاب والمص بعد الفراغ من الجواب التحقيقي يقصد ان
يجيب بجواب آخر جدلي فالصواب في الجواب ما ذكره اولا فتامل قوله لا يشتق اسم الفاعل
قال قدس سره انما قيد باسم الفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث بنظر الى الفاعل
في الفرق بين معنى مصدر المعلوم والمجهول واريد باسم الفاعل معناه المشهور او ما يتناول
الصفة المشبهة واسم التفضيل اذا كان للفاعل ايضا اقول هذا الكلام من المص اشارة
الى ان في ضرب زيد عمرا لم يكن الا صفة حقيقية واحدة هي الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو

ليست صفة حقيقية مغايرة للضرب بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له
المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا
افرز المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وافرد قسما عليحدة بناء على ان تعلق
الفعل به ليس على جهة القيام به واخرج عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه به فلو كان المضروبية
صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد مفعول ما لم يسم فاعله بالذكر
ولم يستقم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كان الضرب قائما بالفاعل كذلك المضروبية
قائمة بالمفعول به وراعى هذه النكتة في تعريف اسم الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل
على طريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام من المص مبني على هذه الدقيقة فتامل
قوله باعتبار فعل حاصل لغيره اراد بالفعل المشتق منه سواء كان معنى مصدريا ام لا وفي
قوله حاصل لغيره احتراز عما اذا لم يكن المشتق منه قائما بالغير بل كان قائما بنفسه كالتمار
واللابن من المشتقات فانه يجوز اطلاق المشتق على شيء لم يقم مبدا الاشتقاق به والغير
فهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في الاشتقاق من المعنى القائم بالغير لما يثبت له المشتق وحمل عليه
كاشتقاق المتكلم على انه ثم باعتبار الالفاظ القائمة بالهواء مثلا اقول لا حاجة للمعتزلة
الى ارتكاب هذا الامر المخالف للغة ونص عرف اللغة بل لهم ان يقولوا المتكلم مشتق من التكلم
دون الكلام بالمعنى المصدري كما لا يخفى على ما تحرر في الشرح والتكلم والكلام بهذا المعنى بمعنى ايجاد
اللفظ ولا شك ان الايجاد قائم بالموجد كما ان التاثير قائم بالمؤثر الفاعل على ما يشير اليه ما
ذكره قدس سره حيث قال فان قيل لعل التكلم يطلق عندهم على معنيين احدهما المشهور وثانيهما
خلق الكلام والمتكلم انما يطلق عليه تعالى ماخوذا من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم
وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره محل نظر وتامل
وما قيل من ان التكلم بمعنى خلق الكلام لم يجيء في اللغة فغير تام فان التكلم اللفظي عند الاشاعرة
لم يكن الا بهذا المعنى ثم اقول الاشاعرة اعترفوا بان الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي

على سبيل اشتراك اللفظ فكان حقيقة في المعنيين ثم اذا اشتق من هذا اللفظ صيغة المتكلم ويطلق على الله تعالى وعلى العباد فيقال مثلا زيد متكلم بهذا اللفظ فلا يقال انه خلاف عرف اللغة او انه مجاز مع ان اللفظ ليس قايما بالمتكلم بل بالهواء المجاور له بغيره كما نقول في جواب هذا فللمعتزلة ان يقولوا في توجيه اطلاق المتكلم على الله تعالى واما الجواب بانه يجوز ان يكون من قبيل التامر واللابن فلا يصح اذ التمر واللبن ليسا قائمين بغير الموصوف والكلام فيما اشتق من معنى قايم بغير الموصوف على ما عرفت قوله لان القطع بعد حصل من تتبع كلام العرب بحكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل ولئن كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن اقول الاحتياج الى هذا التدقيق لان الظن في القطع الذي ادعاه انه هو اليقين المقابل للظن ولو حمل على الظن الغالب اوبدل بما ظن لتم المقصود به بلا مؤنة ارتكاب ما ذكره الحق ذلك اذ في تلك المقامات اللغوية يكفي الظهور مدا لظن فتامل قوله لكان هو الثاني اذ ليس معنى الثاني اتفاقا فالحق لا تاثير مغاير للاثر والا لزم احد المحذورين وانت تعلم ان المحذور الاول وهو قدم العالم ولئن كان لازما لقدمه سواء كان باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار تحققه في نفس الامر دون الخارج اذ لا يمكن تخلف الاثر عن التاثير سواء كان امرا حقيقيا او اعتباريا لكن المحذور الثاني وهو الاحتياج الى تاثير آخر على تقدير حدوثه انما لزم اذا كان امرا حقيقيا بما انه يفهم من كلامه قدس سره اقول وفيه تامل اذ التاثير لو كان اعتباريا لاحتاج الى تاثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التاثير متقدم على الاثر والاعتبارات تحتاج الى المؤثر كالحقيقيات نعم الاحتياج الى مؤثر موجود في الخارج فالاولى ان يقال التسلسل في الاعتبارات منقطعة بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث قوله اما اولا فبانه غير محل النزاع اذ محل النزاع قال في شرح الشرح بعض ان النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل للشيء والفعل قايم بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا قايما بالغير بل مجموعا بعضه قايم بغيره كالجواهر وبعضه

وذلك البعض

ذلك البعض كالاعراض فالمجموع من حيث هو مجموع ليس قايما بنفسه ولا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة ليس قايما بنفسه ولئن كان بعض اجزائه قايما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره اي بغير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يذكر انه ليس قايما بغير الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في اسم الفاعل المشتق من فعل قايم بغيره واما اشتقاقه من اسم جامد ليس قايما بغيره كاللابن والتامر فمما لا نزاع فيه على ما عرفت آنفا ولو سلم كان هذا نزاعا آخر ولم يجر الكلام فيه على ما قيل ثم قال انما كان هذا الجواب ضعيفا اما اولا فلان معنى قولنا المشتق اسم الفاعل للشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون قايما بذلك الشيء البتة لان الفعل لا بد له من القيام بشيء اقول مراده ان الفعل المشتق منه على ما مر وهو قد يكون امرا قايما بذاته كالامثلة المذكورة وقد عرفت ان النزاع انما هو في المشتق من امر قايم بغير ذلك الشيء المنسوب اليه واما اشتقاقه من امر قايم بذاته فلا نزاع فيه فقوله معنى قولنا المشتق اسم الفاعل للشيء والفعل قايم بغيره انه يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات القائمة بالغير ايضا كضرب زيد وبياض الجسم الى غير ذلك قال قدس سره فان قيل ان اطلاقه على كل واحد ولئن الاشتقاق يجب واجرى الكلام في الاعراض اقتصارا على الجواب الثاني ثم قال واما ثانيا فلانهم زعموا ان الخلق هو الوجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قايم بالغير اجاب بوجه آخر وتحقيقه ان الذات قديم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث عنده يحدث الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايجاد القدرة العالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة لشيء وهذا معنى اضافي اعتباري قايم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متقررة فيه فلا يلزم كون القديم محلا للحوادث وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الاول الدال على وجوب كون الفعل قايما

قال المص مثل الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد

لما اشتق اسم الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع كون الخلق امرا محققا مغايرا للمخلوق اوّل
الدليل المذكور انما اقيم على كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى المخلوق وهو العالم لا وجوده
او اتصافه بالوجود لانها اعتباريان والدليل المذكور ينفي كون التأثير صفة حقيقية خارجية
مغايرة للمخلوق على ما صرح به الشارح فعلم منه ان مرادهم من المخلوق كان امرا حقيقيا لا اعتباريا
ولئن قال ان الخلق بمعنى وجود العالم كان المراد العالم الموجود على سبيل المسامحة في العبارة
فلا يرد ما ذكره بقوله واما ثانيا ثم ما ذكره في تحقيق الجواب لانه من اتحاد تعلق القدرة مع
صدور العالم وايجاب القدرة للعالم وخلق العالم ولئن كان في عبارة الشرح لكن الحق ان هذه
مفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان يحمل كلام الشرح على ان هذا التعلق اذا نسب الى العالم
صار مبدأ لوصف له هو صدوره عن الخالق والى القدرة صار مبدأ لوصف آخر هو الايجاب
والى ذي القدرة صار مبدأ لوصف آخر وهو كونه تعلقت قدرته وبهذه النسبة يعني كون
الذات تعلقت قدرته قائمة بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فيضعف
ما ذكرنا ان الدليل الاستقرائي على وجوب عدم قيام الفعل بغير المشتق له او وجوب قيامه بما
اشتق له على ما عرفت فتأمل قوله الاسود وغيره في شرح الشرح الاولى الاسود ونحوه
على ما في المتن ليخرج اسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل على خصوصية الذات بكونه
زمانا او مكانا او آلة اقول بل الاولى ما في الشرح لان المراد بابهام الذات ههنا ما قرره
في بيان الفرق بين ما يكون مطردا من المشتقات وما لا يكون مطردا حيث جعل الاسماء الثلثة
داخلة في المطرد وقد عبر فيه بابهام الذات وقد عرفت ان المراد انه لم يعتبر خصوص ما اعتبر
في مفهومها عند الوضع فالمقتل يعتبر في مفهومه مطلق الزمان وهو مبهم وتخصيصه بان
يصير مختصا باليوم مثلا وذلك بخلاف مثل القارورة اذ الذات المعتبرة فيه عند الوضع
الاصلي محل القرار مطلقا ثم صار مختصا بالزجاج وعند هذا الحل يكون الحكم شاملا لاسم
الزمان والمكان والآلة فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على مطلق الزمان

قال المص لا يثبت اللغة قياسا

واسم المكان على مطلق المكان وكذا اسم الآلة فلو فهم في بعضها ما كان اخص من هذه
كان بالنظر الى ما هو خارج عن وضعها وفي قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد
في المتن بسواد ونحوه من الصفات التي يتضمنها المشتقات وفي قوله فانه يفيد اشارة
الى ان المراد بالصحة ههنا افادة فائدة جديدة وفي قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان
اشارة الى رد ما ذكر العلامة من ان قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان
الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق وذلك لان مدلول
الانسان لغة وان كان هو الهيكل المخصوص وهو غير مفهوم الحيوان الناطق لكن المراد
ههنا هو هذا المفهوم وليس الفرق الا بالاجمال والتفصيل كما في ما نحن فيه اذا فرض ان خصوص
الجسم داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل للمجمل مبني على ما اشتهر من ان
الذاتي بيّن الثبوت لما هو ذاتي له لكن في كلام بعض المحققين انه انما يكون بيّنا ان لو لوحظ
الكل على وجه التفصيل فتأمل قوله لمعنى يدور التسمية معه وجودا وعدما المعنى
متعلق بقوله الحاقا لا بقوله سمي وضميره لذلك الاسم وضمير معه للمعنى وكذا ضمير ان
التسمية وضمير وجد وضميره للاسم وقوله الا ان يثبت معناه اي المسكوت في الامثلة
المذكورة بهذه الاسماء الا ان يثبت في ان من هذه الصور الخ واراد بالمسكوت ما هو مسكوت
فرضا سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا واليه اشار الشارح بقوله فيخرج عن محل النزاع فلا
يكون المثال مطابقا فيجيء الاستثناء المتصل ويمكن ان يقال انه استثناء من معنى كما في
التمثيل وصار المعنى التسمية في المذكورات مثال لما نحن فيه الا ان يثبت الخ قوله
وايضا يجب ان يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع
بغير قياس اذا تم الاحتمال لانه بالحقيقة مناط الحكم اعترض على الدليل في شرح الشرح بانه
ان اريد مجرد الاحتمال من غير رجحان على ما صرح به في المنتهى حيث قال لنا اثبات اللغة
بالوهم والشك فالمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في بيانها لا يفيد لان احتمال الفرع

بالمنع والاعتبار لبس على السواد ولئن اريد مطلق الاحتمال فالثابت عموم الجواز لئن يكون احتمالا

راجحا فلا يلزم الحكم وصحة الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال من غير قياس لم لا يكفي احتمال التفريح بالمنع

والتفريح بالاعتبار لبس على السواد انما هو لان علية المعنى المشترك يثبت بالدوران على التنجيز

واستدلال الخصم وسيبطله بالمعارضة الدالة على ان المعنى جزء العلية فلا يستلزم الحكم

اصلا لا قطعا ولا ظنا فيبقى على الاحتمال لتعارض الدليلين ويبقى النظر في انه

هل يرجح الواضع باعتباره او بمنعه وهما متساويان ولئن اريد لسبب اخر يرجح الاعتبار

فيرد عليه ان الاصل عدمه اقول لم يرد على هذا الدليل النقض بانه جار في القياس الشرعي

كما هو مختار الشافعي في حد النبيذ على ما يقول الخصم فنقول اثبات الحد في النبيذ اثبات الحكم

المحتمل وهو غير جائز اما الملازمة فلانه يحتمل التفريح بمنع اعتبار الاسكار كما يحتمل التفريح

باعتباره واما الثانية فلانه بمجرد احتمال ثبوت الحكم في محل لا يمكن القول بثبوته فيه لان الحكم

وانه يجب الحكم بثبوت الحكم بغير قياس اذا قام الاحتمال بالجملة هذا الدليل جار في عدم

اعتبار القياس الذي ثبت علية الجامع فيه بالدوران لا بالنص فان قلت يثبت علية

الاسكار مثلا بالدوران فيحصل غلبة احتمال اعتبار الوصف الجامع فيحصل غلبة ظن الحكم

قلت دليل علية الاسكار وهو الدوران معارض بمثل بانه دار الحكم انضمام المحل وهو كونه

ماء العنب مثلا فدل على انه معتبر لما ذكرتم فالاسكار جزء العلة فلا يستلزم ولئن منع الدوران

عدما هنا انه متنازع فيه فيمنع الدوران وجودا ايضا لانه متنازع فيه ايضا فان قيل الامر

الموجب للقياس في الشرع هو الاجماع على اعتباره ولم يتحقق الاجماع في القياس في اللغة قلت

الاجماع على اعتبار القياس انما يكون على اعتبار القياس الثابت علية الجامع فيه وقد عرفت

في المعارضة ان الجامع جزء العلة بل العلة المستلزمة هو مجموع الجامع والمحل فلا يلزم تعدية

الجامع الى النبيذ فلا يلزم ثبوت الحكم فيه قوله بانه دار انضمام المحل وجودا وعدما

فان منع الدوران عدما هنا منع الدوران وجودا لانه عين النزاع والتحقق ان الدوران

دليل على بطلان القياس الشرعي

تحقق

يتحقق بانه في كل محل الكون محل النزاع يتحقق الجامع يتحقق الحكم وفي كل محل لا يكون محل

النزاع لم يتحقق الحكم ولو لم يخص المحل بما ذكرنا او مثله بمجرد العلم بالدوران وثبوت

الجامع في الفرع يحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى اعتبار الاصل ومقايسة الفرع معه قوله

فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم قال في شرح الشرح فيه بحث وهو ان الدوران يفيد ظن العلية

لا مجرد اعتبار المدار في العلية وح يحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية على تقدير

ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون المشترك جزءا اقول فيه بحث لان المراد بالعلة هنا

وصف ظاهر منضبط جعل الشارع مدار الحكم مستلزما له فاذا كان ذلك هو الوصف المشترك

لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان مقتضى علية الاول ثبوت الحكم في غير تلك الخصوصية ومقتضى

علية الثاني عدم ثبوته في غيره او يتجزى في بحث القياس جواز تعدد العلل وجواز النقض

في العلة وذلك مؤيد للاعتراض فتأمل قوله ثبت القياس شرعا قال قدس سره لا يقال

هذا قياس في اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه لانا نقول هذا قياس في ثبوت القياس

في اللغة لا قياس في اللغة نعم انما ينتهض حجة على من اعترف بالقياس في غير الشرعيات اقول

بهذا ظهر فساد ما ذكره في شرح الشرح حيث قال فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس

فلا يقوم على المنكرين مطلقا ولا على المعترفين به في الشرعيات خاصة قلنا بل اثبات

للحكم بدليله الزاما على القائلين به في الشرعيات خاصة وذلك لان الدليل المذكور

هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم حجة على من اعترف به في الشرعيات ولو اول الدليل المذكور

وتمحل فيه حتى يصير استدلالا لا قياسا يمكن ذلك في جميع الاقيسة فلا قياس اصلا

ثم اقول قد عرف ان الدليل المذكور يبطل القياس في غير الشرعيات اذ غاية الامر فيه انه

لا يبطل القياس في الشرعيات بسبب الاجماع القاطع ويبقى مقتضاه في غيرها ولهذا

قال في الجواب المعنى الذي كان علة لاعتبار القياس في الشرع هو الاجماع على ثبوته او ذلك

مع الاجماع فلم يتحقق العلة في اللغة او لا يعرف ان العلة لو كانت معتبرة فيها الاجماع

تحقيق الجامع

لهذا الدليل في القياس الشرعي

المص مسئلة

لم يتحقق في هذا القياس ايضا قوله دالة على معناه الافرادي احترز بقيد الافرادي عن الاسم
والفعل فانه دلالتهما على معناهما التركيبي مشروط بذكر متعلقه لا على معناهما الافرادي
زاد احترز بقيد الافرادي عن الاسم والفعل فانه دلالتهما بخلاف الحرف اذ قد اشترط
في وضعه دلالة على معناه الافرادي ذلك فقوله دالة حال من مفعول وضعها والمنافية
في عدم مقارنتها العامل مندفعة بجعلها حالا مقدرة كقولهم جائني زيد راكبا غدا
اذ الحال في الحقيقة معنى ثبت لذي الحال مقارنا للعامل او كونها بحيث يدل في الاستقبال
على معناها وانما ذكر هذا القيد لان ذكر المتعلق شرط في الوضع للدلالة لا للوضع
فاندفع ما في بعض الشروح من ان كلمة دالة لم تقع موقعها قوله من دار او سوق او غيرهما
مما يدخل عليه الحرف احترز بذلك عن متعلق الحرف بمعنيين آخرين فان متعلق الحرف
قد يطلق على المعنى الاسمي الموافق لذلك المعنى الحرفي في اصل المعنى كالابتداء بالقياس الى كلمة
من والظرفية بالقياس الى في وهذا هو المراد بالمتعلق اذا قيل الاستعارة في الحرف
بتبعية المتعلق وقد يطلق على المعنى المصدري الذي يرتبط الجار به وهو الذي يفضي بمعناه
ما يليه من الاسم ويقال لذلك الجار متعلق بذلك الفعل او بمعنى الفعل وقد يطلق ويراد به
مدخول الحرف من الاسماء والاظهر ان تغيير المتعلق بما يتوقف فهم المعاني الحرفية عليه من الطرفين
مدخولا كان او غيره ففي قولنا سرت من البصرة كما ان البصرة متعلق الحرف كذلك السير
قوله وقيد وقيس قيد رمح وقيس رمح بمعنى قدر رمح وقاب القوس ما بين المقبض والسية
فلكل قوس قابان وقوله تعالى فكان قاب قوسين تعالى اراد قابي قوس فقلبه كذا في الصحاح
ومحصل الحل ان ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي هذه الاسماء لتحصيل الغاية
وفهم معنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظ من مفردة ليس لكونها موضوعة له دالة عليه
حين الافراد وضعا واستقلالا بل لكون الابتداء المخصوص مفهوما منها عند التركيب وضعا
فيسبق الذهن منها الى مطلق الابتداء لعدم قرينة التخصيص عند الافراد ولما كان ذهوب

الاشتراط

الاشتراك في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة دون اخرى لا يعد منهما في لفظين
بالنسبة الى معنى واحد او معنيين حكم في المنتهى بان مثل عن والكاف وعلى الاسمية مشكل
وقال ولئن لم يقو هذا التقرير فيه قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم اشار بهذا
الكلام الى ما ذكر من الحل الى تمام نقل المنتهى وتقرير التمحل ان الاحتمال وهو الاشتراط المذكور
لان الحكم بان الواضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق
دون الثاني مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تمحل محض لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل
بالمفهومية ويتاكد هذا التمحل في الكلمات المشتركة بين الاسمية والحرفية وقيل في وجه التمحل
ان معنى الدلالة الا فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم السامع وضع لفظ للمعنى
واطلق اللفظ فهم بالضرورة سواء ذكر متعلقه اولا فالاشتراط والالتزام بذكر المتعلق
تكليف بالمحال لاقتضائه ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق اقول فيه نظر
لان عدم فهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق لو كان محذورا لكان واردا على توجيه
الشارح ايضا في قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وذلك ظاهر والحل انه اذا اشترط الواضع في
الدلالة ذكر المتعلق كان يرجع الحاصل الى ان الدال هو اللفظ المقرون بالمتعلق فحين عدم ذكر
المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال فعدم فهم المعنى لذلك واما التحكم فهو ان الدليل
على الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق وهذا هو المشترك بين الحروف والاسماء
المذكورة فالحكم بان التزام الذكر في احدهما للدلالة وفي الآخر للغاية دون العكس ترجيح
من غير مرجح ويتاكد هذا التحكم في الكلمات المشتركة بين الاسمية والحرفية وقد جعل بعض الشراح
هذا الكلام اشارة الى كلام المنتهى وتبعه غيره وذكر في وجه التمحل ما يفهم من كلام المنتهى حيث قال
المشكل وقال في الجواب ولئن لم يقو هذا التقرير فيه وهو ان معنى الكاف في زيد كعمرو وفي
جائني زيد كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول اسم مستقل بالمفهومية والثاني حرف غير
مستقل غير مستقيم اقول جعل التمحل الذي اورده الشارح على كلام المنتهى اشارة الى ما يفهم

من كلام المفسر لا يخلو عن حزازة ثم اقول هذا الاشكال كما يرد على الحروف يرد على الافعال
الغائبة فانها لا تدل على معانيها المطابقية ما لم يذكر فاعلها وذلك لان النسبة الحكمية التي
تضمنها ابتداء مثلا لنسبة مطلقة متعلقة بفاعل لا بعينه اذ لو كان كذلك لكان
ابتداء وحده كلاما محتملا للصدق والكذب اذ لا شك انه مفهوم منه عند الاطلاق وانه باطل
اتفاقا مع استلزامه محذورين على ما بين في حاشية المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا كانت
النسبة المعتبرة في مفهومها نسبة معينة متعلقة بفاعل معين تعينا تاما فما لم يذكر الفاعل
لم يفهم معنى الفعل فهو مثل الحرف في ذلك فنقول الاسم والفعل نحو ابتداء او ظهر غير مشروط فيه ذلك
منظور فيه ولا ينافي الاعتذار بان النسبة غير داخلة في مفهوم الفعل عند المصنف متمسكا بانه
عرف الفعل بما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لانه خلاف المتفق عليه والتمسك
بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون التعريف بجميع الذاتيات وكيف يمكن نسبة هذا الامر الشنيع
الى المصنف بمجرد انه لم يتعرض له في تعريفه فتامل فان قيل اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل يفهم معنى الحدث
والزمان الماضي وهما المعنى التضمني للفظ الفعل ولم يفهم المعنى المطابقي لما قررت فتحقق التضمن
بدون المطابقة قلت الدلالة كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه وهذا المعنى متحقق
في الفعل القياس الى المعنى المطابقي لان المراد بقولهم كلما اطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا
في العرف واطلاق الفعل بدون الفاعل كالحرف بدون المتعلق غير صحيح ولكنه صدق عليه
انه اذا اطلق مع الفاعل وهو اطلاقه الصحيح فهم المعنى المطابقي او نقول التضمن فهم الجزء في ضمن
الكل وههنا فهم الجزء ليس في ضمن الكل وهو ظاهر فلا يكون هذه الدلالة دلالة تضمنية فان قلت
لا شك في تحقق هذه الدلالة ولا شك انها وضعية لفظية فان لم يكن تضمنية فهي اذن قسم
آخر قلت دلالة الفعل على معنى الحدث عند عدم ذكر الفاعل كدلالة من على الابتداء عند عدم
ذكر المتعلق وقد عرفت حالها فقس عليها حال الفعل ويمكن ان يقال دلالة من على الغرب
كدلالة الشمس على معنى الشمس فان الذهن لتقاربهما ينتقل من احد اللفظين الى الآخر ثم منه

لا معناه

لا معناه فينتقل في لفظ قريب منه الى لفظ الغرب فيفهم معناه لكن هذا الوجه لا يجري في الدلالة
على الزمان الماضي فان قلت قد يفهم لفظ الشمس معنى الشمس من غير توسط لفظ الشمس و
ملاحظة خصوصها بالنسبة الى من لم يعرف لفظ الشمس قلت هذا اللفظ بسبب كثرة
الاستعمال صارت في عرف العوام اسما لهذا المعنى فهو موضوع بوضع عرفي ايهم قوله علم منه
حال نحو ضارب ومضروب من غير تعرض بخصوصهما اراد به انه علم حالهما من حيث المعنى الذي
مقصوده بان يكون الوضع عاما في المشتقات لا كونه نوعيا واعلم ان انصاف الوضع العام
والخاص باعتبار انه يلاحظ المعنى بعنوان عام كلي او خاص جزئي وذلك العنوان قد يكون
نفس الموضوع له كما اذا كان الوضع والموضوع له عاما كوضع لفظ رجل مثلا هذا هو المستفاد
من كلامهم في هذا المقام وقد صرح به قدس سره وغيره فما قيل في هذا المقام الوضع اما خاص بان
يكون الموضوع له شيئا واحدا وقد يكون الموضوع له جزئيا حقيقيا كالاعلام الشخصية وقد يكون
كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من كلام القوم وغير ملايم لما في الشرح ايضا كما لا يخفى وقد يكون
غيره كلفظ هذا فان عنوان الموضوع له مفرد مذكر قريب مشار اليه والموضوع له كل فرد
فرد منه من حيث انه فرده لا من حيث خصوصية ذاته فلا يرد انا لا نفهم من لفظ هذا كل
مشار اليه مفرد مذكر فان قلت اذا وضع هذا لكل مشار اليه من حيث انه مشار اليه فالخصوصية
فنفهم الخصوصية من لفظ هذا الا بسبب قلت بمعونة القرائن من ذكر الوصف والاشارة
الحسية فعنوان الوضع ان كان كليا كان الوضع عاما والموضوع له فيه قد يكون عاما وقد يكون
خاصا واذا كان العنوان جزئيا لا يكون الموضوع له الا جزئيا سواء كان عين هذا الجزئي
كلفظ زيد اذا تصور ذاته بذاته ووضع اللفظ بازائه وقد يكون جزئيا آخر كما اذا تصور
زيد بعنوان هذا الكاتب مثلا ووضع اللفظ بازاء ذاته لا بازاء هذا العنوان واما
جعل الجزئي عنوانا لامر كلي فلا يمكن فلهذا لا يجوز كون الوضع خاصا والموضوع له عاما هذا
واما اعتبار النوعية والشخصية في الوضع فباعتبار ملاحظة الموضوع بعنوان كلي

الموضوع عاما والفرد كان

او جزئي ففي المشتقات كان الوضع عاما والموضوع له عاما وكذلك كان نوعيا وفي لفظ
هذا كان الوضع عاما والموضوع له خاصا وكان الوضع شخصيا وفي زيد كان الوضع خاصا
وشخصيا وعليه فقس ثم اعلم ان لفظ هذا بحسب اصل الوضع كان لكل مشار اليه مفرد مذكر
فلم يكن الا جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نوقش بان النوع موجود بوجود الشخص
في الخارج فكان محسوسا ايضا لاتحاده معه يندفع بان الكلي بهذا الاعتبار كان جزئيا وانما
تعرض له الكلية باعتبار آخر في الذهن على ما تقرر في موضعه ولا ينافي ذلك انه قد يشار
الى امر كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم
الجزئي كما يستعمل لفظ هذا فيه من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية كان جزئيا واما الضمير
الغايب فهو انما يرجع الى اللفظ ويستعمل فيه وهو لا يكون الا جزئيا فلا اشكال فيه
فتامل اقول كلام الشرح في هذا الموضع يدل على عدم الفرق بين اسم الاشارة والمضمر والموصول
في ان معانيها جزئيات حقيقية وكلامه في الرسالة الوضعية صريح في ذلك فما قيل ان
الموضوع له في الموصول كلي بخلاف الاولين لان القرينة فيهما حسية وهي تفيد الجزئية
دونها عقلية وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فاسد لانه مخالف لنص الشارح في مواضع
وما ذكره من التعليل مندفع بانا اذا قلنا الذي كان معنا امس لم نقصد تشخصه من
انضمام الكلي الى الكلي بل اشير بذلك الى ذاته المخصوصة لانه موضوع له بتشخصه وهذا كما
قيل في اضافة النكرة الى المعرفة فيقال غلام زيد فيقصد به غلام مشخص مع جواز تعدد
غلامه فان ذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والانضمام قوله وانما يحصل بالمنسوب اليه
فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه اقول بما ذكره الشارح يظهر الفرق بين مفهوم لفظ
الابتداء وبين مفهوم كلمة من مثلا واما الفرق بين مفهوم لفظ هذا الابتداء سير الابتداء
من البصرة مثلا وبين مدلول لفظة من في قولنا من البصرة فلا يظهر من كلامه والفرق بينهما
ليس بحسب اصل المعنى عموما وخصوصا بل باعتبار ملاحظته تارة من حيث كان آلة لملاحظة

وفي جلب مثلا الوضع تشخص مع عموم وعموم الموضوع له

اسماء الاشارة والموصول والضماير معانيها جزئيات حقيقيه

معنى الحرف

البصرة

قال المص الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية

البصرة ومرآة لتعرف حالها وتارة من حيث اخذه في نفسه وملاحظته بذاته فبالاعتبار
الاول كان مدلول لفظة من وبالاعتبار الثاني كان مدلول لفظ هذا الابتداء
فالفرق ح ايضا بحسب المعنى لكن لا بالذات بل بالاعتبار ولعل الفرق كما ذكره المص
من انه بحسب اعتبار الواضع وجعله ذكر المتعلق شرطا في احدهما دون الآخر مع اتحاد
المعنى ذاتا واعتبارا لانه مشتمل على التحكم كما عرفت واعلم ان الفعل من حيث
اشتماله على النسبة التي هي من قبيل معاني الحروف كان غير مستقل بالمفهومية وقيل
انه ح باعتبار الزمان ايضا غير مستقل لان الزمان معتبر فيه على انه ظرف لهذه
النسبة وبهذا الاعتبار خرج عن الاستقلال واما باعتبار الحدث فكان مستقلا
ولهذا قالوا في تعريفه كلمة دالة على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اذ المعنى
في نفسه المقترن بالزمان في الفعل هو المعنى الحدثي على ما مر جوابه فالفعل باعتبار المعنى
المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه وباعتبار المعنى الحدثي يصير محكوما به ولا يصلح ان يصير
بهذا الاعتبار محكوما عليه لان المعنى الحدثي انما يعتبر في مفهوم الفعل من حيث انه منسوب
الى الفاعل بنسبة تامة ملحوظة تفصيلا فلو جعل محكوما عليه كان امر واحد محكوما عليه
وبه في النسبة التامة التفصيلية وذلك غير جائز على ما يظهر بالرجوع الى الوجدان
وما يقال في المشهور ان الجملة صارت خبر المبتدا فمن باب التوسع والتسامح في كلامهم
قوله الواو العاطفة تجمع بين امرين في ثبوت كما في عطف جملة مستقلة على جملة مستقلة
لا محل لها من الاعراب قد تجمع بين امرين في حكم اي محكوم به اذا عطف بها مفرد
او ما هو في حكم مفرد على آخر مثلا اذا كان ذلك المفرد وقع محكوما عليه او في ذات
اي محكوم عليه اذا عطف بها مفرد على مفرد محكوم به وقس عليه حال العطف فيما
بين الفضلات ولا يخفى ان الاشتراك في الجمع لا يفهم من مجرد الذكر بدون العطف الا
في الاول والفائدة في العطف فيه امور احدها ان الفهم بدون العطف بالدلالة العقلية

المعنى التضمني للفعل غير صالح للمحكوم عليه
والمعنى المطابقي غير صالح للمحكوم عليه والمحكوم به

وهم قد لا يكتفون بها ومنها ان الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية
فبالعطف يعلم ان الدلالة مقصودة ومنها انه ذكر الشيخ عبد القاهر انه لو ذكر جملة
بعد جملة بلا عطف لربما توهم المخاطب ان المتكلم اضرب عن الجملة الاولى الى الثانية
اقول وايضا في العطف يتحقق الربط بين اجزاء الكلام وتزيين اللفظ وقد يحصل
به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع فتامل قوله وهو المعبر عنه بالترتيب اي
ههنا اذ عكس ذلك وهو ان يدل الواو على تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه بها
عالم بمذهب الباحث وغير بينهما ظاهره انه راجع الى المعية والترتيب المذكورين وح
يبقى احتمال العكس اذ قد يستعمل الواو ههنا ايضا ويحتمل رجوعه الى الاجتماع وعدم
الاجتماع المعية والترتيب المطلق فيتناول الجميع ثم لما كان الواو للجمعية في الزمان
لم يذهب اليه احد لم يجعل قول المصنف معية اشارة الى الخلاف كقوله الى الترتيب
وذلك لان الكلام في واو العطف لا المصاحبة بل جعل فائدته دفع توهم انه
ينفي الترتيب لاجل اشتراط المعية ومن اجل ذلك صح الاستدلال بنفي كونها للترتيب
على انها لمطلق الاجتماع على ما ذكره بقوله واستدل الخ قوله ولا يخفى عليك
ان هذه دفع لما اجاب به المص عن الادلة المذكورة بان هذه الادلة التي سيذكرها
معارضة لهذه المذكورات والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتصر على تقدير
تمامها توقفه فلا يلزم بطلان الادلة المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا
للتعارض فوجب الترجيح بينهما والحال ان دليلهم ايضا كما سترى فلا يعتقد به اصلا
ولا يرتكب المجاز لاجله قوله ولعله يستفاد من غيره كقوله صلوا كما رايتموني
اصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه قال
قدس سره اشكال لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك
الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالاية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع

والسجود

والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة هذا تقتضيه
سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للام
الاول مدخل في هذا المقام ولو اريد انه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالاية
الكريمة على زعمكم كونه منه لكان بعيدا اقول للكلام وجه آخر لم يحتج الى ارتكاب التكلف ولا
يكون بعيدا وهو ان يجعل الموافقة بمعنى عدم المخالفة كما في تفسير المقابلة مثل قوله فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى انه لا يلزم من عدم مخالفة الحكم الدليل كونه مستفادا منه قوله ويفهم منه
ترتب الوجوب الخ وذلك لانه من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية ولولا ان الواو
للترتيب لما كان الامر كذلك وفيه منع لانه على تقدير صحته انما يستفاد منه ترتب الوجوب
على مطلق الابتداء لا عليه من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو ليدل على ما ذكروه كذا ذكره
قدس سره واقول يمكن ان يقال يفهم من ترتب الحكم على الوصف الذي هو الابتداء كونه علة
ولما كان الابتداء المطلق ليس يصلح ان يكون علة للوجوب اتفاقا فيحمل على الابتداء المخصوص
الذي كان بطريق العطف فثبت المط قوله اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران
مثله وايضا ذكره تع بصريح لفظ الله في ذكره بصريح لفظ الرسول عم ادخل في الردع عن
العصيان كما في قول الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان آمرك وايضا فيه وجوب
مع دليله كانه قيل من عصى الله فقد غوى لان عصيان الله غواية ويمكن ان يتكلف في كلام
الشرح بحيث يتضمن الوجه الثاني ايضا فيقال مراده انه افراد الله تع بالذكر بذكر اسمه فيه
تعظيم ليس في القران بذكر ضمير المثنى مثله فان الافراد بالذكر فيه تعظيم لا يخفى مع اشتمال
لفظ الله عليه وهذا التعظيم يتضمن الردع عن العصيان وكذا افراده عم بلفظ الرسول
يشتمل على التعظيمين قوله والجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى الكل به
المص لان مذهبه ذلك ومن لم يجوز وقوع الثلث بها يجيب بان قوله ثلثا تفسير لقوله انت
طالق وتعيين له بخلاف قوله وطالق فانه ليس تفسيرا للاول بل الثاني طلاق آخر والطلاق

اذا حصل بالاول حصلت البينونة ولم يبق للثاني محل وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين
على تقدير عدم كون الواو للترتيب والسند لزم الترتيب في الذكر كما في ترتيب الايقاع **قوله** قلنا
انما قال ذلك يعني بهذا القول الايناف صحة ما ذكرنا لاختلاف المحل وذلك لانه انما قال
ذلك في المدخول بها واراد به انها مثل ثم في الحكم لا في المعنى اللغوي لان غرض المجتهد انما هو
بيان الحكم الشرعي لا اللغوي يعني كما ان قول الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق ثم طالق
ثم طالق يقتضي وقوع الثلث بناء على صحة وقوع طلاق الرجعي يقتضي قولها انت طالق وطالق وطالق
ثلث طلقات لما ذكر ولم يقل في غير المدخول بها لينافي ما ذكرناه وخلاصته ان الواو لا يدل
على الترتيب فلو قال انت طالق وطالق وطالق يقع به ثلث طلقات سواء كانت الزوجة
مدخولا بها اولا وثم يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع به ثلث طلقات
في المدخول بها لصحة طلاق الرجعية ولا يقع في غير المدخول بها الا واحدة لانها تبين بالاول
فيكون الواو مثل ثم في الحكم في المدخول بها لا في غيرها **قوله** وهما نقيضان اراد بالنقيضين
ما لم يجتمعا ولم يرتفعا عن المحل القابل لهما او مطلق الوجودي والعدمي المتناول للعدم والملكة
وتناقضهما باعتبار ثبوتهما وسلبهما عن المحل القابل اذ لا تناقض بين الضدين الا بما مر وارادة
بالتناقض مطلق التعاند فيتحقق فيهما **قوله** وتقريره انه لو فرضنا قال في شرح الشرح المشهور
في بيان الملازمة لان الشيء الواحد لا يناسب بالذات للنقيضين او الضدين وحكمه منع ظ
وزاد الشارح زيادة تحقيق وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة
ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده
لانا لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء
فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فدل عليهما
لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان
فقوله دل عليه اي على ذلك الضد او النقيض وقوله او لهما اي لو فرضنا وضع اللفظ الاول

على الشيء لذلك الشيء ولنقيضه او ضده فجعلهما اي فانه يدل عليه وعلى النقيض او الضد
وقوله ما بالذات يتخلف كما في الصورة الثانية ولا يتخلف كما لزم في الصورة الاولى
ولا يخفى ان المنع بحاله اذ لا نم ان ما بالذات لا يتخلف بمعنى ان مناسب اللفظ بذاته المختلفين
ويدل عليهما انتهى كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله فيلزم تخلف ما بالذات ثم اذ
لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة
عليه مطلقا فالخصم يقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة العقلية باقية بحالها
ولكن لم يكن لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او لضده مدخل فيها والحق ان يقال اذا
وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه بالذات مثلا ولضده واستعمل فيه بحيث يهجر الملاحظة
على المعنى الاول في تخلف ما بالذات ولا يخفى ان ذلك امر ممكن اذ لا شك ان كل لفظ دال
على معنى من تلك المعاني اللغوية فاذا ترك استعماله فيه صار بحيث لم يدل عليه ولم يفهم منه
ذلك المعنى وانكار ذلك مكابرة واما ثانيا فلان على هذا التقرير لا دخل للتناقض والتضاد
في لزوم التخلف والاختلاف مع ان كلام المتن يدل على ان مدخلية خصوصية التناقض والتضاد
فالاولى حمل كلام المتن على التقرير المشهور والمنع المذكور مندفع بانه مكابرة واما ثالثا
فلان هذا التوجيه انما يتم لو ادعوا ان مجرد المناسبة يكفي للدلالة من غير مدخلية العلم بها اما
لو قالوا لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان عند اسناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم
بالوضع لتحقق الدلالة والفهم فلا يتم اذ لعل التخلف لعدم بقاء الشعور بالمناسبة
فتامل ولا يخفى ان هذا لا يرد على التقرير المشهور واما رابعا فلان ما ذكره من ان المنع
بحاله انما يتوجه على توجيهه للاختلاف والحق فيه ان مراده اذ قيل وضع اللفظ للنقيضين
كان دالا على ذلك الشيء فقط بحيث يفهم ذلك الشيء ويلتفت اليه بالذات التفاتا على حدة
ولبث الدلالة الا الا التفات على ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وبعد وضعه
للمجموع معا وترك استعماله فيه بخصوصه لا يحصل من سماعه الالتفات الذي كان بخصوصه

قال المص مسئلة قال الاشعري علمها الله تعالى بالوحي او بخلق الاصوات

في تعيين الواضع هو الله تعالى ام غيره

بل يحصل التفات آخر الى مجموع ذلك الشيء وجزئه ولا يتوهم ان الالتفات الاول جزء
لهذا الالتفات بل هذا الالتفات بسيط حدث بعد زوال الاول كما تقرر في موضعه وصار
حاصل الكلام انه يلزم التخلف في الصورة الثانية ايضا والفرق ان في الاولى يلزم
التخلف فقط وفي الثانية يلزم الاختلاف المفضي الى التخلف وان في الاولى يلزم فوت ما
بالذات بالكلية دون الثانية فتامل قوله بما قررنا اندفع ما قيل ايضا لم لا يجوز ان يكون للالفاظ
مناسبة ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط ويدل عليه عقلا ولا يتخلف هذه المناسبة
الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للنقيضين او الضدين عرضت له مناسبة اليهما بالوضع
ويدل عليهما دلالة وضعية وهاتان مختلفتان لكنهما ليستا بالذات فما بالذات لا يتخلف
وما يتخلف ليس بالذات قوله او بالتوزيع بحيث لا يمتنع ان بعضا لهذا وبعضا لذاك
قطعا بل من حيث ان البعض توسط جزما والبعض الآخر متردد بينهما على ما سيظهر
وتفسير التعليم بالوحي بان خاطب الله تعالى اما بذاته او بارسال ملك عبدا او عبادا
بكون الالفاظ موضوعة للمعاني اقول على هذا لم يكن طريق الوحي مستقلا بالافادة بل لا بد من
معرفة الوضع وما يتوقف عليه معرفته بطريق آخر وخلق الاصوات الدالة على ان تلك
الالفاظ موضوعة لان كان الدلالة فيه بالوضع كان غير مستقل ايضا ودلالة الاصوات بالعقل
رجوع الى القول بان للفظ دلالة بذاته ولا يتصور الدلالة الطبيعية هنا ويحمل على سمع
الاصوات على الالفاظ الموضوعة وقال الآمدي جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واسماعها
لواحد او لجماعة بحيث يحصل لهم العلم بانها بازاء تلك المعاني وعلى هذا يكون طريقا مستقلا
واسماعها بحيث يحصل لها العلم بالوضع كاسماع الالفاظ الاطفال حين يتعلمون اللغات
وخلق العلم الضروري بان الالفاظ الموضوعة من حيث انها موضوعة طريق مستقل قوله ثم ان كان
النزاع في الظهور لا في القطع قد بين الكلام اولا على ان النزاع في الجزم ولهذا قال عند تقرير المذهب
ثم ان الشيء يجزم باحد الثلاثة اولا وقال في تقرير قول القاضي شيء من ادلة المذاهب لا يفيد القطع

فوجب التوقف ثم ذكر كلام المص بقوله ثم ان كان فاشار بلفظ ثم ولفظ ان الى ان المسئلة
عليه فالخلاف ليس في الظهور على ما زعمه المص فكانه قال اذا كان النزاع في القطع كما هو الحق
فالحق قول القاضي وان كان النزاع في الظهور كما زعمه المص فالحق مذهب الاشعري هذا
لكن الحق ان في مباحث اللغات ليس المط تحصيل الجزم والقطع والا لم يثبت المطالب في اكثر
المسائل بل يكفي فيه الظن والظهور فالحق ما فهمه المص قوله تاويلها على ما سبق وضعه
من خلق آخر الخ ان حمل على هذا الوجه لم يكن تاويل في التعليم ولهذا قال في الجواب فرده
بان الاصل عدم وضع سابق ولم يحكم بانه خلاف الظاهر كما في تاويلين قوله وثانيا الجواب ان التعليم لا بد وان
التعبير للمسميات اما بلا ملاحظة كون المسميات معنى لفظ الاسماء بل لا بد ان يدل اللفظ
الاسماء على المسميات وارجاع الضمير اليها كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى او بملاحظة
ذلك فيكون من باب الاستخدام والظاهر من الشرح هو الاول قوله ويدل على ان التعليم للاسماء بانه
يدل ظاهره انه يريد الزام الملائكة بطلب اسماء الاشياء على ما يدل عليه اضافة الاسماء
الى الاشياء اذ الظاهر من الاضافة هو المغايرة وظاهر ان الالزام انما هو بما علمه آدم فعلم
ان التعليم للاسماء لا للمسميات والا لم يكن الالزام بما علمه وعلم ان المراد بالاسماء في قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء ايضا معناه الحقيقي قوله واقدار الخلق على وضعها لا يخفى ان حمل الآية
على هذا المعنى خلاف الظاهر وقد عرفت ان النزاع في الظهور ولا يضر هذا كون الثانية اوسط
كونها ادل على كمال القدرة كما في شرح الشرح اذ الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة
المبالغة قوله ولو كان بالتوقيف لزم ان قبل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله
ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على انه هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون
الواضع جنا او ملكا قلت هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الآخر اقول يمكن الجواب
عن الجن بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون التوقيف بالوحي للجن والبشر من الرسول
قوله اندفع ما ذكره من الدور فانه لم يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول

اذ لا يتصور تعليمها ايهم الا بارسال رسول اليهم فيتأخر اللغات عن الارسال مع تقدمها
عليه والماع لا تعذر تعليمها بالآدم ثم فلا اذ تعليمها بالوحي لسيدنا يعني تقدم الوحي على اللغات
لا تقدم الارسال اذ قد يكفي هناك وحي اللغات وغيرها ولا ارسال اليه الى قوم لعدمهم وبعد
لن وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وبهذا الكلام بعينه يجري في غير آدم من الرسل
الا انه اللف لما ذكره ولهذه النكتة بشارحه قال لا قوم رسول ولم يقل لا رسول قوم كما
يتبادر الى الوهم ويفهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور اذا اعلم آدم بحيث
قومه اذا علموا فنقول الكلام لا قوم رسول اليهم على ما يتبين كما في قول غيره لا رسول قوم على ما اشار اليه
قدس سره بيان ذلك انه اذا اعلم قومه آدم اللغات بالوحي تقدم الوحي على اللغات لا
الارسال فيكفي هناك وحي ثم تعليم اللغات للقوم ثم الارسال اليهم فقوله اذ لا يتصور
تعليمها ايهم الا بالارسال اليهم ثم بل يمكن التعليم بالوحي ثم بعد معرفتها ارسل اليهم كما هو
مقتضى الآية لا يقال فيما ذكر كان التعليم لآدم ايضا لا لقومه فان المراد تعليم القوم تعليمهم
بلا واسطة تعليم آخر لانا نقول ح ينبغي ان يقال لا يتصور تعليمهم لانه يتوقف على الارسال
فيلزم الدور قوله ورده المص بانه خلاف المعتاد اقول تعليمها لآدم لو كان بالتوقيف
على ما اعترف به المص وانه يحصل بالوحي وخلق العلم الضروري وخلق الاصوات الدالة
على ما مر فاذا رد الاخيران بقي الحق القسم الاول اي الوحي وقد علم من تقريره انه لا يستقل
بالتعليم لاحتياج الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى يمكن ان يقال خلق العلم الضروري
بالمعاني وذلك في غير البشر خلاف المعتاد ودون البشر والقرآن كلام المجيب انه لم يخف ذلك
بالرسول ولهذا رده بانه غير المعتاد فتامل قوله مشتق وهم او موضوع ابتداء لبس بمشتق
وانت تعلم ان ما عدا قوله وهم لا دخل له كثيرا في اثبات المطلب قوله وانه لا خراج ما والاه
لو جيء خوله سوق الكلام يقتضي ان المقدمة الثانية عقلية والاولى نقلية ويقرأ
انه بالكسر والواو للحال كما في شرح الشرح والاظهر انه بالفتح عطفا على ان الحجج فان كين

مبادي الاحكام

صيغ الاستثناء لا لاخراج بعض بالنقل لا العقل والضميمة العقلية هي ان كل ما يدخله الاستثناء
يجب لشموله المستثنى منه اقول العل مراده لشموله الضميمة مما حكم العقل على انها لازمة من المقدمة
النقلية الثانية فلا يتوجه المناقشة بانها ايضا نقلية ولو جعل الاستثناء بالمعنى المصدري
لا صيغة الاستثناء على ما حمله شارح الشرح لدلالة قوله يدخل على انه من باب الاستخدام
في ضمير انه فحينئذ يمكن جعل المقدمة الثانية عقلية والله اعلم قوله بل انه لا يحكم بعني بل نعني به ان العقل
لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين وكذا نعني
ان الحسن والقبح انما يطلق بتلك المعاني اضافية ولا يطلق على المعنى الذي يثبته المعتزلة
ولا يتصف به الفعل وان الحسن عطف على قوله انه لا يحكم ويمكن منقول قول الاشاعرة على ما يقتضيه
سوق الكلام ويكون المعنى المتنازع فيه غير المعاني الثلثة وحمله على انه ابتداء كلام لتحرير محل
النزاع كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم في نفسه لانه بشان المعاني الثلثة غير قابل
للنزاع اما الاول فظ واما الثاني والثالث فلا عتبار التقييد بالشرع فيهما ولما كان هذا
البحث اعظم الاصول الاسلامية ومبنى لاكثر النزاع والخلاف بين الفرق فبالحري ان يفصل
القول فيه ويحرر محل النزاع فنقول قال في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر
عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي

وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها قد تدرك بالضرورة
وقد تدرك بالنظر وقد لا تدرك بالعقل اصلا ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
او مقبحة انتهى اقول نعلم مما نقلنا ان النزاع في المعنى الثالث انه شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق
المدح والثواب او الذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل من حيث انه فاعل ذلك الفعل
مع قطع النظر عن الشرع اولا من جهة الفاعل بمحض اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي مقابل الشرعي
اي ما كان في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد بالعقلي ما يدركه العقل
لا من قبل الشرع على ما توهمه بعض الشارحين والمحقق تفسيره في الثلثة المذكورة ثم الظاهر
تحقق القسم الاول بل الثاني ايضا مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح
لان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب عليهما
الثواب او العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة واعلم ان هذا المعنى
اذا ترك مطلقا ولم يقيد بالعقل او الشرع فالنزاع بين الفريقين في اتصاف الافعال به
بحسب الشرع او بحسب العقل على ما فسرنا الشرعي والعقلي واذا قيد بالعقل بان يقال الحسن ما يستحق
فاعله المدح عند العقل والقبيح ما يستحق الذم عنده فالنزاع فيه بعد ان النزاع في اطلاق
لفظ الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما بالعدم تحققهما عند الاشعري وليس
النزاع في ان هذا المعنى عقلي او شرعي اذ لا مجال لتوهم كونه شرعيا لتحققه بمجرد اعتبار الشرع
وكلامه قدس سره في الحاشية كانه مبني على هذا حيث قال فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها
مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل
بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما

عند النقل ولكن يخرج المباح

بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا
بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك اولا وكلام المواقف على ما نقلنا مبني على الاول واذا قيد
بالشرع بان يقال استحقاق فاعله المدح او الذم من قبل الشارع بمعنى ان الشارع هو المحسن
والمقبح ولا حسن ولا قبيح الا من جهته لم يكن ايضا الخلاف في انه شرعي او عقلي اذ لا مجال
لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى ثم في اتصاف الافعال
بهما بالعدم تحققهما عند المعتزلة بل الشرع كاشف عندهم عن المعنى المتحقق في نفسه ولم يتحقق عندهم
معنى اعتبره الشارع وكان بمجرد جعله ويدل على ما ذكرنا من ان النزاع في كونه شرعيا او عقليا
انما هو بعد ترك قيد الشرع والعقل في تفسير الحسن والقبح انه قال رحمه الله في النهاية الاشاعرة
قالوا القبح والحسن قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى
بهما كون الشيء صفة كمال او نقص ككون العلم حسنا والجهل قبيحا وهما عقليان بهذا الاعتبار
ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي
انتهى ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة المذكورة فيه
وعبارته هنا صريح في الحصر في الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى ما في الكلام مبني من المخالفة
وتوجيهه ان مآل المعنى الثاني والثالث هنا الى شيء واحد هو الحسن والقبح الشرعيان اذ المراد
بالحرج الشرعي على ما فسره قدس سره في الحاشية الا ان الحسن قد يطلق عند الفريقين على
ما يتناول المباح ايضا بل المكروه والمراد بنظر التفسير الثالث منع ما لا يتناول الا الواجب
والمندوب والمراد بنظر التفسير الثاني وترك التفسير بصفة الكمال والنقص لما ذكره قدس سره
في الحاشية من ان الكلام في المعاني التي يتصف بها الافعال لا الصفات فعلى التحقيق لم يذكر هنا
الا المعنيين والمعنى الثاني والثالث هو الذي جعله في المواقف المعنى الثالث وجعل النزاع
فيه لكن لم يترك على الاطلاق بل قيده بالشرع لانه في صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة
فيخرج عن كونه محل النزاع انه شرعي او عقلي وكلام شرح الشرع ان المتنازع فيه هو المعنى الثاني والثالث

مبني على ملاحظة ظاهر لفظ المواقف والذهول عن ان التقييد بالشرع فيه لانه في صدد بيان المذهب
الخاص بالاشارة ويمكن توجيهه بان ليس المراد بالحسن والقبح الشرعي الا انه لا جهة
محسنة او مقبحة للفعل في نفسه بل ان الشرع حكم بحسنه وقبحه ولما كان ذلك بموافقة العقل
لكن مع كان التقييد بالشرع لغوا في الشارع فيه دما ذكره في توجيه النزاع على ما اختاره حيث
قال فان قيل كيف يتصور النزاع فانه يرى الشارع الشارع فاعلا او بالذم له لكون يجب
الشرع قلنا بمعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء
او الذم في نظر الشرع بل بحث على حمل الشرعي على ما ذكرناه لان واضع الشرع لا يقال لا ندرك بالعقل
قبل ورود الشرع حسن العبادات مثلا على ما صرح به في الشرح لانا نقول اراد انا قبل ورود الشرع
ندرك بالعقل اجمالا ان في كل فعل حسنا او قبحا في نظر الشرع الا انه حكم باحدهما بخصوصه واراد
بحكم العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق الحسن العقلي ويتصف به الا ان العقل يحكم به بالفعل
من قبيل الاقسام الثلثة المذكورة واذا عرفت ما قررنا فاعلم ان الشارح اشار الى ان
للاشاعرة ثلث منازعات مع المعتزلة احديها ما اشار اليه بقوله بل ان العقل لا يحكم بان
الفعل حسن او قبيح بمعنى انه لا جهة محسنة للمدح فاعله في جهة انه فاعله الا من جهة انه فعل ما امر به
الشارع ولا جهة مقبحة الا من جهة نهى الشارع عنه واما في نفسه فلا جهة محسنة ولا مقبحة وثانيها
ما اشار اليه بالحصر المستفاد من قوله انما نطلق يعني نحن الاشاعرة لا نقول باطلاق
الحسن والقبح على معنى يتصف به الافعال مباين لتلك المعاني على ما ذهب اليه المعتزلة من ان
الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل او لا يستحق الذم عنده والقبح ما يستحق فاعله
الذم عند العقل ويلزم منه مخالفة اخرى وهي ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى لكن هذا
يلازم المخالفة الاولى ملازمة مساوية واما ان المخالفتان مع جمهور المعتزلة وثالثها
مخالفة تختص بابي عبد الجبائي وهي ان الحسن والقبح امران اضافيان يختلفان باختلاف
الاضافات لا ذاتيان لا يختلفان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فالمراد بالذاتية هنا ما يكون

مقتضى ذات الفعل او الصفة اللازمة له لا ما [illegible] نفيا وليذهب الجبائي ايضا على ما قيل في بعض
الحواشي واراد بقوله وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة او قبيحة لذواتها
انها تتصف بها من حيث الذات الا من جهة الشرع فقط [illegible] وليذهب الجبائي ايضا فعلم
مما ذكرنا ان قوله ولان الحسن والقبح عطف على قوله بل انه لا حكم [illegible] فيكون داخلا في مقالات
الاشاعرة والمقصد استدل اولا على المخالفة الثالثة التي كانت مع عبد الجبائي ولم يتعرض
للسابقتين لان النزاع لفظي لا طائل تحته ومع ذلك يظهر حالهما من بيان المخالفتين الاخريين
لانه اذا علم ان الحسن والقبح من جهة العقل علم انه لا يطلق لفظ الحسن والقبح العقليين ثم انه
بني الكلام على المسامحة المشهورة فجعل الحسن والقبح في التقرير الثاني والثالث مفسرا بما
فسر به الحسن والقبح والامر فيه سهل هذا ما تيسر لي في توضيح هذا المقام وتقرير هذا الكلام والله
الموفق للمرام قوله لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا اراد بالذاتي ههنا ما اراد به اول البحث
وهو ما استند الى ذات الفعل او صفة لازمة له لا قول بدليل هو [illegible] لبطلان النسخ من الوجوب
الى الحرمة وبالعكس مثلا ويمكن ان يتكلف ويقال القتل الذي هو حرام والذي كان حدا للقتل
الذي هو واجب يجب اصل الحقيقة التي للقتل في نفسه لكنه يخالفه بالحقيقة المعتبرة شرعا
وتوضيحه ان القتل من حيث انه متعلق بالمستحق له حقيقة ومهية تقتضي الحسن ومن حيث انه متعلق
بما لا يستحقه له مهية مغايرة للاولى وهي متصفة بالقبح والحاصل انه بعد اعتبار الاستحقاق
وعدمه في مفهومي القتلين يصيران ذاتين متغايرتين وحقيقتين مختلفتين تقتضي احديهما
الحسن والاخرى القبح واذا عرفت هذا فقس عليه حال النسخ فبهذا التحقيق يندفع الايراد
بالنسخ والاتم دليل القوم عليهم ايضا [illegible] فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الجبائي باعتبار ان الجبائي
اعتبر الحقيقة التي للفعل في نفسه وجعلها متصفا بالحسن تارة وبالقبح اخرى باعتبار جهتين
زائدتين عليها وهؤلاء اعتبروا الجهة داخلة في الحقيقة المعتبرة شرعا ففي الحقيقة لم يكن النزاع
بين الجبائي مع القوم نزاعا معنويا بل نظر الجبائي اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة

في ماهية الفعل وجعله حقيقتين متغايرتين هذا وقد اجيب عن هذا الدليل بان في الكذب
ارتكاب اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا او ترك هذا الوفي بالامر انقاذ النبي قال صاحبها
ما هو تقرير تحسين الصدق المفرد وقبح الكذب النافع لكن يرد عليه لزوم هذا الكذب واجبه فيدخل
في الحسن فانه قيل بتعدد الجهات كان اعترافا بالمطلوب وهو انه لم يكن الحسن والقبح ذاتيا بل
اضافيا قوله فيجتمع في صفة الحسن والقبح الذاتيان وانهما متناقضان اما حسنه فلتضمنه
واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وهذا الخلاف بما اذا كانا شرعيين
او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما
ولا محذور لان تحققهما بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل
بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل القبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين اقول
يمكن الجواب عن هذا الدليل ايضا بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة
بل انما يتصف بالقبح العرضي اي باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة لان
الاتصاف بالعرض ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة على ما تقرر في موضعه
قوله ويلزم المحال بعينه لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب في الغد فهو حسن وقبيح
لا الحسن حسن اقول فكذلك لنا نمنع كون المقتضي للحسن حسنا بالذات حقيقة بل انما يتصف
بالعرض فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ الرئيس في اشاراته ان الشر داخل في القدر
بالعرض وبينه المحقق في شرحه بان الرد المفيد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث كيفيته
ولا بالقياس الى علة الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الزنا والظلم ليسا في حد انفسهما امرا يصدر لا عن مبدأ فيهما في قوتين كالغضبية والشهوية
مثلا الشر بل هما في تلك الجبلة كما لان لتينك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم
والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
بالذات هو فقدان احد مدارك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها

الى ذلك انتهى فعلم منه ان المقتضي الى الشر لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون
شرا بالعرض وكذا حال ما نحن فيه فان الجزء لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض فتامل قوله
ولانه اذا لم يصدق خبر لقول الله ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على ان الاحسن ان يحمل معطوفا
على استلزم ثم المراد المستدل نفى كون الحسن والقبح ذاتيا في الواقع على ما هو وظيفة العلم اثبات
كونهما وجوديين وارتكب المقدمات المذكورة لبيانه والا فعند المعتزلة كانا وجوديين ايضا لكن لا يلزم
قيام العرض بالعرض فلا حاجة اليها اقول يرد على الدليل وجوه منها المراد منها انه لو تم
لدل على عدم اتصاف عرض من الاعراض بصفة من الصفات فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن
والقبح عقليا كان او شرعيا لكن بدونه ما ذكره بقوله وايضا وذلك لانه لو اتصف عرض بصفة
فنقول تلك الصفة زائدة على ذاته واللازم من تعقله تعقلها وهي وجودية لان سلب
نقيضها تلك الصفة اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم
هذا السلب وانه باطل بالضرورة واذا ثبت ان نقيضه سلب كان موجودا والا ارتفع النقيضان
ومنها النقض دليل كون الحسن وجوديا بانه جار في جميع المفهومات العدمية كالعمى وذلك
ظاهر ومنها انه ان اريد بالسلب والوجودي ما كان معدوما في الخارج وما كان موجودا فيه على
ما هو المناسب للمقام فقوله اذ ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا ممنوع اذ ارتفاع
النقيضين المستحيل انما لا يصدق شيء منهما في الواقع ان كان النقيضان من القضايا او لا
يصدق على موضوع موجود ان كانا من المفردات واما ارتفاعهما بمعنى عدمهما في الخارج
فليس بمستحيل كيف والقضايا المتناقضة لا اشتمالها على النسب الغير الموجودة في الخارج مرتفعة
في الخارج وكذا الاعتباريات مع نقائضها من المفردات وان اريد بالسلب والوجودي
ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس كذلك فقوله اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا
موجودا ممنوع اذ كثير من الاعتباريات التي ليس السلب داخلا في مفهومها لا يقتضي محلا
موجودا كلوازم الماهية والمعقولات الثانية ومنها انه ان اريد بالذاتي الوجودي

على ما يشعر به قوله لا معقدة موهومة فبطلان التالي وهو قولنا لكن الحسن وصف ذاتي ثم
بل هو اول المسئلة ولئن اريد ما يكون بمقتضى الذات ولا يكون وصفا اضافيا فلا نم لزوم ليس
للمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى قوله وتحقيقه في الكلام على ما تقرر من ان معنى قيام العرض
بالجوهر انه في تحيزه تابع للجوهر لا ان له اختصاصا به بحيث يصير نعتا له والجوهر منعوتا به على
ما هو رأي الفلاسفة لكن مثل السرعة والبطؤ تابعان للحركة بل كلاهما قائم بالجسم ايضا وتغير لم
لكل جوهر متحيز ولا وجود للجواهر المجردة لكن لهما اعراض قائمة بهما ايضا مع عدم التحيز لكن
لا يخفى ان ما سبق من ان الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به انما يصح على رأي الفلاسفة
دون المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة او منع بطلان التالي كما ذكر في شرح الشرح
اقول فيه نظر لانه اذا ذكر ان الفعل قد وصف به فيلزم قيامه به ليس مبنيا على مذهب الفلاسفة
من ان القيام هو الاختصاص الناعت بل مراده على ما مر انه يمتنع صدق المشتق على الشيء
مع قيام المبدأ بغير ذلك الشيء بل مع عدم قيام المبدأ به على ما فسره شارح الشرح هناك
واذا ثبت قيام الحسن بالفعل والقيام عندهم التبعية في التحيز فيلزم قيامهما معا بالجوهر الذي
هو الفاعل فتأمل فيه قوله بل قد يكون ثبوتا كما لا امتناع قال قدس سره يعني ان النفي انما يرد
على الثبوت وهو اما ثبوت الشيء في نفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على الثاني
لا يلزم ان يكون المنفي اي الذي نفي ثبوته للغير امرا وجوديا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم
من وجوده لان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم
من ثبوته للغير وجوده في نفسه ومثل ما لا امتناع اذ المقصود منه سلب ثبوت الامتناع
للغير فانه ثابت للممتنع فيقصد سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس لثبوته في نفسه
ليقصد سلبه فالمراد من قوله لا ما ليس امتناعا لا سلب الامتناع في نفسه وان كان ظاهره
سلب حمل الامتناع عليه اقول فيه تأمل لان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة سواء كان
في نفسه او لغيره فاثبات ان لا امتناع نفي لثبوت الامتناع لغيره لا الثبوت الامتناع في نفسه

مستدرك

مستدرك وقوله فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم ان يكون المنفي اي الذي نفي ثبوته
للغير امرا وجوديا على محل خفاء اذ على التقدير الآخر وهو وروده على الثبوت في نفسه
لا يلزم ذلك ايضا اقول والاظهر ان يقال في توجيه التخصيص بالثبوت للغير انه ذكر
الثبوت للغير لان الامتناع لا ثبوت له في نفسه لانه ممتنع الوجود في الخارج فيكون
منفيا عندهم ليس بثابت ويحمل قول الشارح لا ما ليس امتناعا على سلب وجود الامتناع
ليفيد في المقام فيكون المعنى ان لا امتناع السلب فيه وارد على الثبوت الذي يتصور له
وهو الثبوت للغير لا على الوجود فلا يلزم كون ما ورد عليه النفي وجوديا ثم لا يخفى ان
مورد السلب كما كان ثبوتا وامرا منفصلا عن الوجود والعدم كالمعلوم فقد يكون عدميا
كاللاعرض مثلا فلو تعرض له ايضا ثم قال واذا جاز كونه ثبوتا وامرا منقسما او عدميا فبطل التقديرات
لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي الا لكان داخلا في مقصوده كما لا يخفى ثم اقول هذا
الجواب عن الاستدلال ليس بمحرر لان المستدل لم يستدل بكون الاحسن سلبا على وجود
المنفي بل بان مورد السلب لا بد ان يكون وجوديا حتى يرد انه دور اذ يحمل ورود السلب
على الثبوت والمقسم ايضا بل انه اذا ثبت كون الاحسن سلبيا فلا بد ان يكون الحسن وجوديا
والا ارتفع النقيضان فالمجيب لا يسلم انه لو لم يكن نقيض السلب وجوديا لزم ارتفاع
النقيضين المستحيل فلا يلزم الدور وكان الاستدلال تاما عليه والا فالجواب منع هذا
على ما مر مشروحا ولعله قدس سره للتنبيه عليه ذكر بعد تقرير جواب المص ولئن اشتهيت ان
تعرف حقيقة الحال فاستمع لما نتلو عليك وهو ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود
وما ليس في مفهومه سلب والعدمي مقابل فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه
مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود
عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة

انتهى

فليكن على ذكر منك فاشار بقوله ولي اشتهي ان نعرف حقيقة الحال الخ الى ما في جواب المقدمة
لا يعرف حقيقة الحال فتامل قوله والا احتاج الى مرجح آخر ان لم يمكن الفعل لا دائما
مع المرجح احتاج الى مرجح آخر اقول هذا مبني على نفي الاولوية ثم لما كان الترجيح بلا مرجح
باطلا ضرورة واتفاقا لم يحتج الى قوله ولئن لم يفتقر الى مرجح فان قيل المراد لئن لم يفتقر الى
مرجح صادر من الفاعل كان التقييد تكلفا مستغنى عنه لتقرير الدليل والاخصر في تقرير الدليل
ان يقال ان وجب الصدور فلا اختيار والا فلا صدور لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
والا فالمرجح المفتقر الى الاولوية فرضنا المعلول معه تارة موجودا وتارة معدوما
فان كان وجوده بمجرد ذلك المرجح لزم ترجح وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في الوقت
الآخر الذي لم يتحقق معه لتساوي المرجح بالنسبة اليهما وان كان وقوعه بسبب مع شيء آخر
ننقل الكلام اليه فيجمع ثم مع ذلك المجموع كان الفعل لازما والا تحقق لزم التساوي ونقول
ثم لما كان فرضنا ان المرجح جميع ما يتوقف عليه الشيء ونحن نفرض جميع ما يتوقف عليه الشيء
و تردد فيه فانه يلزم الفعل معه اولا وهكذا ويتوجه عليه ان الوجوب بالارادة لا ينافي
الاختيار بل يحققه ويندفع بما ذكره الشارح في دفع الاعتراض الرابع وتفصيله انه لو صدر
بالارادة فلا يجوز ان يكون صدور الارادة بالارادة والا لتسلسل وايضا نحن لا نجد من انفسنا
الا ارادة واحدة متعلقة بنفس الفعل وليس ههنا ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة
ثم نعلم بالضرورة ان الارادة ليست اعتبارية محضة لا يحتاج الى تأثير فلا بد ان ينتهي الى امر
صادر عن العبد بالايجاب او صادر عنه تعالى وما لم يتحقق هذا الامر لا تتحقق الارادة
فلا يصدر الفعل وبعد تحققه يجب الارادة فيجب صدور الفعل فيلزم وجوب صدور الفعل
عن العبد بسبب امر لا اختيار للعبد في وجوده ثم نقول العقل لا يحكم بحسن فعل يضطر
الفاعل في صدوره وكذا لا يحكم بقبح فعل يضطر الفاعل في صدوره وانت تعلم ان الدليل
اذا بلغ هذا التقرير صار قويا كان وقعه صحيحا ولعل ان هذا التقرير جار في حقه تعالى

بان يقال

قوله ولئن لم يحتج يعني الدليل لا يدل على بطلان ... اجمالا ... اذ على تقدير عدم ... كما انه ... لا يمكن ... ولا يصح ... اتفاقا ... ان الشيخ ... بطلان الترجيح بلا مرجح ... سلطان

... الترجيح ... بطلان ... وجميع المرجحات ... الاولوية ... لا ان ... ارادة ... وجوده ... مع جميع ... وكذا نقول في ... الدليل ... سلطان

شبهة في ان افعال العباد وافعاله تعالى اضطرارية
وجواب الشبهة وما يتعلق بها

والارادة

بان يقال صدور الفعل عنه بالارادة لانه لو كانت صادرة بالارادة ايضا لزم التسلسل والا انتهى
الى ما يصدر عنه تعالى بالايجاب ما لم يتحقق ذلك الامر لم يتحقق الارادة فلم يتحقق الفعل وبعد تحققه
لزم الارادة فلزم صدور الفعل بالايجاب هذا باطل لان تخلف المعلول عن العلة التامة ممتنع والا لزم
الترجيح بلا مرجح على ما تقرر وهو باطل ضرورة واتفاقا واما ما ذكره الشارح في الجواب عن الثاني
بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد فقد رد عليه بانه ان اراد بالتعلق التعلق
الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان اراد التعلق المعنوي فيحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي سبب الحدوث ولو قيل ان ارادته تعلقت في الازل
بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده
في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح فيما تقدم اقول وايضا
لا افتقر ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا
فيه لزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور
ذلك الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت ان لنا ان نقرر الدليل هكذا جميع ما يتوقف
عليه الفعل ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار والا لزم الترجيح بلا مرجح
او خلاف الفرض وعند هذا يلزم ورود الاشكال في ثلث مقامات الاول هو المختص
بالمعتزلة انه يلزم كون الحسن والقبح في افعال العباد وفي افعاله تعالى ليس عقليا الثاني انه يلزم
ان لا يكون الواجب مختارا صرفا في افعاله بل كان اختيارا مشوبا بالايجاب على ما قال بعضهم
وهو مختار الفلاسفة في حقه تعالى وكان نفي الفاعل جمهور المتكلمين الثالث انه يلزم منه
كون العبد مضطرا في فعله فاشكل امر الثواب والعقاب على المعتزلة كما كان اشكل على الاشاعرة
بان الحسن والقبح حيث اسندوا افعال العباد اليه تعالى والاشكال الاخير قد انفصل عنه
الاشاعرة بان الحسن والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد والعقاب
الى عمرو مع عدم صدورها يستحق لهما عن زيد وعمرو بل الحسن ما امره حسنا والقبيح ما امره

... الارادة ... الفعل ... الاول ... فقربا ... انقطاع ... ويمكن ... في الثاني ... ويمكن ان ...

... النفس ... الارادة ... الارادة ... ضروري ...

في مسئلة ان الانسان هل هو فاعل والفعل ... والحسن والقبح ... الاشعرية ...

فيها فانه فعل حسن ليس فيه قبح اما عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقلي فاشكل اذ يقبح
عقلا ايصال العذاب بالجزء الفعل سببا بالاختيار وكان مضطرا فيه اقول في دفع الاشكال
الاول انك قد عرفت المعنى المتنازع فيه وهو ان الحسن ما يمدح فاعله والقبح ما يذم فاعله من العلوم
ان المدح والذم الذي هو نقيضه لا يختص بالفاعل المختار ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا
صح تعلق المدح بما ليس اختياريا اصلا كالنار من خلاف اصدار طبخ الاغذية والاشربة الصالحة
فبالاولى ان يصح تعلق المدح بما كان فعلا اختياريا مشوبا بالايجاب لكن قد ان على هذا يلزم ان
يتصف افعال البهائم والساري بل البهائم بالحسن والقبح العقلي ولم يقل به احد فالاولى ان
يخص الكلام بما نحن فيه ويقال لا نم انه لا يستحق المدح بسبب فعل لا يصدر بالارادة والاختيار
وان كان فيه شائبة من الايجاب فيلزم اختصاص المدح والذم بالفاعل المختار في الجملة وفيه
تكلف واما الاشكال الثالث فيمكن دفعه بمثل هذا وهو ان الاختيار في الجملة يكفي لحسن ايصال الثواب
والعقاب منه تعالى الى العباد اقول ويمكن دفعه على مذاق الفلاسفة ومن يحذو حذوهم ممن لم يحاش
عن القول بانه تعالى مختار في فعله لكن فيه شوب من الايجاب بانك قد عرفت ان الدليل جار في حقه تعالى
فيلزم منه انه تعالى مختار في فعله لكن فيه شوب من الايجاب في حقه تعالى فاذا قال العبد لم [illegible] اختيار
تام في هذا الفعل لم تعاقبني فيه فيقال العبد مثل ذلك لكن الحق ان القول بتحقق الترجيح ثبوت الايجاب
في حقه تعالى مما لا يجترئ عليه المؤمن واما الاشكال الثاني فانما دفعوا بالتزام جواز التخلف عن المقتضي
التام وفرقوا بين مقتضى الموجب والمختار وجوزوا جواز التخلف في الثاني وقالوا انه يلزم من التخلف
الترجيح بلا مرجح وهو جائز انما الممتنع الترجح بلا مرجح ورد بلزوم الترجح بلا مرجح في صورة التخلف
في الفاعل المختار بمثل ما عرفت فان الفاعل المختار اذا كان مستجمعا لجميع شرائط فعله من القدرة
والارادة والغاية لا يخلو اما ان يجب صدور الفعل عنه او لا فعلى الاول امتنع التخلف
وعلى الثاني فرضنا وقوعه مرة وعدمه معه تارة اخرى فان كان وقوعه في الزمان
لا لامر فرض وقوعه فيه بمجرد ما فرض لزم ترجح احد المتساويين على الاخر وهو وقوعه

في هذا الزمان

الارادة والقدرة عن اختيارهم ويلزم من هذا اضطرارية الافعال وكلام العلامة الحلي وما يتعلق بها

في هذا الزمان على وقوعه في الزمان الآخر وان كان وقوعه لسبب امر آخر لم يكن متحققا في الزمان
الآخر لم يكن ما فرضنا جميع الموقوف عليه والتقدير بخلافه فينقل الكلام اليه اذ معه يلزم الفعل اولا فيلزم
القول باللزوم او التسلسل قوله الاعتراض عليه من وجوه اقول يمكن تقرير الدليل بان القدرة
والارادة لا يصدر من العبد الا بالاختيار والا بالايجاب وبعد تحققهما لا يتمكن العبد من الترك
والفعل لا يحسن فعلا صادرا بشرط صادر من الغير وعند صدوره لا يتمكن الفاعل من الترك
والمقدمة الاولى اجماعية والثانية مبنية على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة بلا فرق
بين الموجب والمختار على ما عرفت واما الثالثة فقد ادعى الاشارة ضرورة فيها فيندفع ايراده
من الاعتراضات الاربعة اذ بناؤها على اخذ نفي الاختيار ولم يوجد في هذا التقرير لكن هذا
التقرير انما يجري في افعال العباد فاثباته في حقه تعالى بالتمسك بعدم القائل بالفصل على ما هو
المتعارف عندهم ولو قرر بهذا الوجه فعل من افعال العبد بالارادة فالارادة ليست
بالارادة والا لزم التسلسل وبعدها لا يمكن الترك لانها جزء اخير للعلة التامة يمتنع تخلف المعلول
عنها فهو ليس باختياره لكنه مشوب بالايجاب على ما قيل فلا يتصف الفعل بالحسن والقبح العقلي
كان جاريا في فعله تعالى ولم يرد شيء من الاعتراضات واعلم انه صرح الامام في النهاية بمثل هذا
بانه لم يجوز انه لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا مم فان الاضطرار انما يلزم لو لم يكن له
اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافات بين وجوب الفعل
حال الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل اقول لا يخفى ان مرادنا
ان الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه وما ذكره الشارح من الاعتراض الرابع وجوابه
بما اجيب عنه ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا بان الاتفاقي ما لم يكن مستندا الى سبب [illegible] وكون
نسبة الفعل هنا الى الفاعل غاية الامر رجحان احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة
الفاعل واختياره اقول الذي يظهر من كلامهم في هذا المقام انهم ارادوا بالاتفاقي ههنا ما ليس
يصدر بقصد واختيار قال قدس سره منه قول الشارح وهو اتفاقي ان لا اختيار صادر بقصد

من جهة وقال في شرح الشرح الاتفاقي ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة
وارادة ولئن نوقش بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح كونه اتفاقيا بهذا المعنى لجواز
ان يكون صدوره بالقصد والارادة تحقق معه المرجح الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في ذلك الوقت
فلو لم يكن وقوعه بالمرجح كان بلا قصد واختيار ثم قال ولو سلم لكن لم لا يرجح الفعل باشتماله
على المصلحة الصالحة او الراجحة في علم الفاعل او ظنه اقول يعني التردد بحاله اذ مع تلك المصلحة
كان ان لازم الصدور او لا وعلى الاول لزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح
آخر فيتسلسل قال ولئن سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض
فان وقوع الممكن جائز بكونه من جهة العادي العرفي ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة اقول
هذا الايراد وجوابه يعني الاولوية على ما ذكرنا ثم عرض النقض بالمعارضة على اسلوب المحقق
رحمه الله في شرح الاشارات فقال اما المعارضة فنقول هذا الدليل آت في حقه تعالى فما هو
الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف اقول هذا وارد على ما ذكرنا مشروحا ثم لا يخفى ان شيئا
منها الا بوجه على الوجه الذي قررنا آنفا الا النقض به ثم فقد قيل في بعض الحواشي
على اجوبة الشرح ان الجواب الاول ضعيف لان قيد الاختيار بعدمه التاثير عدمه اقول يرجع
هذا الكلام الى … القدرة في … ان القدرة مؤثرة وهو المتنازع فيه بين الاشاعرة وبين
المعتزلة ولا يسمع في مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثاني ضعيف لان تعلق ارادته لئن سلم
… فاقول هذا حق وقد ذكرنا مشروحا ثم قال والثالث ايضا ضعيف لما فيه … الاول
اقول هذا على اصول الاشاعرة ليس ضعيفا لانهم لا يسندون الافعال الا … المعتزلة في الحسن
والقبح الشرعي للعبد فيه اختيار ولئن لم يكن لاختياره تاثير ولو ثبت تاثير اختيار العبد كان
هذا الكلام آخر ثم قال وجواب الرابع ايضا ضعيف لان المراد يمكن ايجاب الفعل عنده منزلته مع
لئن كان خلق الاختيار منه فهذا مما لا نزاع فيه وذلك لا يقتضي وجوب الفعل عنده ولا يلزم
الاستقلال به ولئن كان تعلق اختياره بالفعل فليس منزلته ثم اقول نختار الثاني ونقول لما

استحال الثاني فلا بد لنفي … امر يجب به الفعل بعد وجوده … او صدر العبد بالاختيار على انا نقول
الوجدان يحكم بان تعلق الارادة … ليس باختيارنا واذا كان صدور ذلك الفعل بعد ذلك
الامر محالا وبعده كان واجبا وكان ذلك الامر وجوده ليس باختيار العبد فلا يستقيم
نفي … الفعل بل الحق في الجواب ما اشرنا اليه والكلام على التوفيق والله يهديك لهذا
الاستدلال استدلال على نفي الحسن والقبح العقلي مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل
او الصفة اللازمة لها او الوجوه والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح حيث قال فلا يكون حسنا
ولا قبيحا عقلا اجماعا فجعله في عداد الادلة على نفي الاولين فقط غير ملائم لكنه سهل فانه ينفي
الاعم بنفي الاخص فتامل قوله لانه اذا كان بوجوه واعتبارات اندفع الاول اندفاع الاول
في غاية الظهور واما الثاني ففيه بحث لان المتصف بالحسن والقبح لئن كان ذات الفعل فلا يجوز
اتصافه بهما معا في حالة واحدة ولئن كان المتصف هو الفعل ماخوذا مع جهة اخرى حتى
يختلف المحل فنقول يجري مثله في الصفة اللازمة لانه ماخوذ مع احدهما غيره مع الاخرى
فلا يكون الدليل الثاني واردا على القائل بالصفة اللازمة واما الثالث فغرابته بحيث انه …
كونه وجوديا بان نقيضه لا حسن وهو صادق على المعدوم وكذا الرابع لان الاضطراري
لا يكون فعلا اختياريا فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين لانهما من اقسام الافعال الاختيارية
كما مر وكذا الاتفاقي قوله امر غير الطلب حاصل في الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل
او صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا قال قدس سره اقول جعل الامر منشاء النفس الفعل …
بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان … حاصل في الفعل لا يلائمه واما معنى فلان تعلق الطلب
على ذات الفعل الخ مما لا سبيل الى نفيه بل الاصوب ان يخص الغير بصفات الفعل واعتباراته
الا انه يجعل صفات الفعل متناول النقض الحسن والقبح وما يترتب عليه الحسن والقبح من الصفات
الحقيقية اللازمة ثم لئن كان المراد بحسن الفعل وقبحه اتصافه بما يليق وصفه بهما وكان المراد
من انه حاصل في الفعل انه حاصل فيه يجب نفس الامر لا باعتبار الشرع وجعله بالامر والنهي

ولو خص نفس الحسن والقبح العقلي اثبات الفعل لكان كافيا في اثبات المطلوب وعلى هذا كان ينبغي
تخصيص الامر الزائد في قوله وما هو الشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد عليه بالممكن طرف النسبة
اذا كانت الصفة من الصفات الاضافية كما فيما نحن فيه والا فتوقف الاضافة على المضاف
اليه الذي هو الفعل لا يمكن انكاره ولا يقدح في كون التعلق ذاتيا للطلب على ما في زمان
الملازمة لكن نقول في بطلان التالي كون الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا معقولا
والعقل حقيقة الا متعلقا بمطلق ان اريد ان وجود الطلب في العقل يستلزم تعلقه بمطلوب
معين اذا كان الطلب معينا اذ لا يتعين الطلب الا بتعين المطلوب فمن وجود ماهية الطلب
فيه يستلزم تعلقه به فكلو لا يتوقف في ذلك الاستلزام على امر آخر من صفة حقيقية او
اعتبارية على ما يشعر به قوله فعلا فذلك تم لكن لا كلام فيه انما الكلام في انه في الوجود الخارجي
هل يتوقف على امر زائد ام لا ولئن اريد ان وجوده في الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب ولا يمكن وجوده
فيه الا متعلقا بالمطلوب وذلك ضروري يحكم به العقل ففي ذلك ايضا كذا لا ينافي افتقار وجوده
في الخارج على امر آخر هو الصفة الحقيقية او الاعتبارية ولئن اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلوب
ويكفي في ذلك مجرد ذات الطلب والمطلوب ولا يتوقف على امر آخر فذلك تم بل هو اول المسئلة
واقول ويمكن نقض الدليل في طلب السيد من العبد فعلا لغرض ومصلحة اذ يلزم ان يكون تعلق ذلك
الطلب بفعله ذاتيا غير متوقف على المصلحة ومعلوم انه ليس كذلك ثم لما كان الطلب عند المعتزلة
حادثا لا يمتنع توقفه على الحسن والقبح الحادثين كذا قال قدس سره اقول توقف الطلب
على الحسن او القبح عند المعتزلة ليس باعتبار الوجود الخارجي للحسن والقبح الحادث اذ وجودهما
في الخارج بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد الطلب بل باعتبار التصور والثبوت
في العلم مثلا تعلق طلبه تعالى بفعل الصلوة موقوف عندهم على ان يكون الصلوة في نفسها
متصفة بالحسن في علمه تعالى واتصافها به ليس حادثا فتامل قوله فالحكم بالمرجوح على خلاف
المعقول فيكون قبيحا اراد بالحكم مثل الايجاب والتحريم فيكون فعلا قوله لا ينافي الاختيار

كالنذر وجوب

كالنذر وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن اليه لا ينفيه ايضا والحاصل ان الامتناع
الغيري كالوجوب الغيري لا ينافي الاختيار وهذا الكلام لما كان من جهة المعتزلة لم يتوجه
عليه ان افعال الله تعالى لم يعلل بالاغراض فكيف يكون لعقابه نوع من المرجع لغرض الترجيح
القبيح هكذا كان في شرح الشرح اقول لعل غرضه ان هذا امتناع بالغير وهو لا ينافي الاختيار وهذا
مشترك بين المعتزلة والاشاعرة بحيث نفي الغرض عن افعاله تعالى وليس المقصود ان الامتناع
من القبيح لغرض التنزه حتى يكون بناؤه على انه من جانب المعتزلة بل انه امتناع غيري وهو
لا ينافي الاختيار قوله وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو قبل وقوع العذاب
ولئن لم يكن من لوازمه لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب لكن عدم الامن
منتف لورود الآية بعدم وقوعه هكذا المراد فيتم الدليل على تقدير جواز العفو ورد بانا
لا نسلم ان عدم الامن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل بضميمة عدم اليقين بعدم وقوعه
بدليل آخر اقول في الرد على الجواب عدم الامن ليس منتفيا قبل ورود الآية بل جواز
العقاب كان متحققا وبعده كان انتفاؤه انتفاء بالعفو اذ الآية تدل على عدم العقاب
وهو معنى العفو لا يكون كذلك هنا وقد يقال يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل من غير حاجة
الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ولئن كانت الملازمة مسلمة لكن نفي التالي
ثم اذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه ودفع بان معنى الآية انه ليس من شأننا
ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل
هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب
ولو كان ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه وما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما
الا بعد ان نبعث اليهم رسولا وقد اول الآية بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعثهم بعض
التنبيه وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من اطلاق الجزء على الكل وبان المعنى حتى نبعث
رسولا باطنا وهو العقل وبان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها

الا التوبيخ ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر اقول لو تمسك المعتزلة بان تاويل الظاهر
شايع منهم وبيانه ان تاويل الآية بما ذكرنا من الادلة القاطعة على ثبوت الحسن والقبح
العقلي الذي وقع في مبنى الكلام فان تلك الادلة دعت وقيل المراد بالعذاب المذكور في الآية
العذاب الدنيوي بدلالة السياق والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي
فاين احدهما من الآخر ودفع بان الآية لما دلت على انه اليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب
الاخروي على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها على انه لا يوصل اليهم
العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى اقول لا يخفى ما فيه من التكلف اقول ويمكن ان يقال
على الدليل انك قد عرفت ان القبح بمعنى المستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر
من العذاب ما يتألم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم فتامل
قوله مع اختلاف شرايعهم وعرفهم اقول يمكن ان يقال يجوز اتفاق الجميع على ذلك لانه متضمن
لمصلحة العامة وكونه متضمنا لها امر ضروري يحكم به الجميع فتامل قوله فدل على انه ذاتي اقول ان ذكره
اذ لا يمكن جعل الذاتي مقابل الشرعي والا كان ذكر العرف والعادة في جواب المستدل كاف في الدليل
بل يكفي التعرض للشرع بل لابد ان يكون الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى الذات ونحن نقول يحقق العلم بالحسن
او القبح من غير النظر الى الغير مطلقا واستفادته منه انما يدل على انه العزالي وواسطة في الاثبات
ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت وهو معنى الذاتي فان مبنى الكلام على ان العلم اليقيني بذي
السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير كان الغير لا محالة واسطة في
واسطة في الاثبات فرد بان ذلك فيما لا يكون ضرورية والحكم هاهنا ضروري على ما اعترف به
والاولى ان يقرر الدليل بوجه اخصر من ذلك في الشرع حتى يكون المستدل الا على ثبوت الحسن
والقبح العقليين في الجملة قوله بل باجد ما ذكر من الشرع حتى يكون المستند الا او العرف ونحوه
لان الحكم بحسن الصدق من الكل ناش عن تضمنه لمصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قال
الفلاسفة في الفرق بين المشهورات والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القائل الواحد

نصف الاثنين اذا اذا جرد النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف والعادة
يحكم العقل بالفقرة الثانية دون الاولى قوله او منع الضرورة في الاسلوب مع انه على
هذا التوجيه لم يقل به احد في توجيه المتن بل من خصايصه وقوله بل باحد ما ذكر من الفقرات
الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف اقول لكن يمكن تايده بانه لا يمكن التزام ضرورة الحكم بالحسن
والقبح بالمعنيين الآخرين مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فالضرورة لابد من حمل
احدهما ذكر على خصوص الاول اللهم الا ان يقال التسليم دعوى الضرورة فيهما على سبيل التنزل
والاستظهار اقول ومعه نظر لان المعنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد اخذه في الدليل
انه يعلم الحسن بالضرورة من غير النظر الى المصلحة والمفسدة فكيف يقال ثم انه يعلم بالضرورة
الحسن والقبح من غير النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه بمعنى المصلحة والمفسدة وفي النهاية انا نعلم
ان فاعل الصدق النافع مستحق للمدح وفاعل الكذب الضار مستحق الذم ثم اعلم ان تقييد الصدق
بالنافع مع انه قد مر ان الصدق مطلقا حسن عندهم والكذب مطلقا قبيح عندهم من جهة ان العلم
بحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع نظري فلا يمكن دعوى الضرورة فيهما والمراد بالاتفاق
اتباع الطريق الحق فرجع الى العقل وكان متفقا عليه بين الناس قوله مع قطع النظر
عن كل ما عهد معتقد يصلح الخ اقول الظاهر ان هذا الدليل بهذا التقرير من القائل بان ذات الفعل
يقتضي صفة الحسن او القبح والا فالحسن مستند الى امر مغاير عن الذات سواء كان صفة حقيقية
لازمة او وجوها واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر عن كل معتقد يصلح
مرجحا الشموله الصفات اللازمة ايضا ولهذا قال في الجواب لان لكل واحد منهما لوازم فاذا
تقدرت وهما تقدير مستحيل ويمكن تخصيص المعتقد بالعوارض المفارقة لكنه لا يلائم قال
باسناده الى الذات او الصفة اللازمة ولا يخفى انه حينئذ يمكن فرض التساوي فيهما بان فرض
سلبها منهما معا فيندفع منع المساوات ومع كان الذاتي مقابل الاضافي مواقعا لما اذا
في صدد البحث وكان هذا معارضة لدليلي القوم احتجاجا على منع الحيات على ما هو يرد عليه

والترجيح والعرف والمصلحة والمفسدة فانه
الفعل بزعم المستدل سلطان

انه عند تساوي الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة لا نم انه يختار الصدق بل اختيار الصدق
بالنظر الى انه مقتضى للمصلحة او نمنع كون اختيار الصدق على الكذب بالمعنى المتنازع فيه على ما في
الدليل الاول وتقرير جواب الكتاب بان لا نم الاستواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع
الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الآخر اقلها المطابقة واللامطابقة
فاذا التقدير ثبت ويمانع في جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل فنمنع ايثار الصدق
على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي جهاده وقوعه في نفس الامر فهنا شيئان
نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على
الثاني لا الاول وليس مستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال وانما استبعده الذهن لانه
يتبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود التقدير فيغلط فيظن انه جزم بايثاره عند وجود
المقدر والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي
قوله ولو سلم ذلك في الشاهد اي لو سلم كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من الدليل
فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى وكلام فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى
لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانه ينقطع بالفرق اجماعا لانا اذ سلم ان الحسن
مثلا ذاتي للفعل وما يستند للذات الشيء لا يختلف اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لا انا نقول
ما ذكرتم انما يدل على ان للصدق حسنا فانيا بذاته واما انه مقتضى لذاته من حيث هو فلا وحينئذ جاز
الاختلاف بالمغايرة كذا ذكره قدس سره واقول فيه بحث اما اولا فلان قوله وكلام فيه
لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى المراد ان الحسن والقبح بالاضافة
الى الاحكام انه لن كان الحسن والقبح فيما تعلق به احكام الله من افعال المكلفين على ما مر منه قدس سره
في صدر البحث في توجيه قول الشارح انه الحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى خرج
الافعال التي لم يتعلق بها احكام الله كافعال النائم والساهي فيتوجه ان المقصود ليس سوى
اثبات الحسن والقبح فيما تعلق به احكامه تعالى وهو الافعال الاختيارية فاذا ثبت فيه ثم المقصود

ولئن كان المعنى الحسن والقبح في افعاله تعالى يعني لا يلزم من اختيارنا صدقا على كذبنا الا كون صدقنا
حسنا وكذبنا قبيحا ولا يلزم ان يكون صدقه تعالى حسنا وكذبه قبيحا فمنع بعض عبارة بتوجه
انه لا يلزم القبح قوله وكلام فيه بل كلامنا في الافعال مطلقا والظاهر ان مراد الشارح انه لا يلزم من كون
فعلنا متصفا بالحسن العقلي كون فعله تعالى كذلك اذ قد يختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالنسبة الى الفاعلين على ما دل عليه التنظير الذي ذكره والمراد بجميع العدل المعصية اقداره
عليها فلا يتوهم انه يدل على نفي الاختيار في العبد اذ لو كان جوابه اذ لا قائل بالفصل
فاذا ثبت الحسن والقبح العقلي في حقنا وفي افعاله تعالى ثبت في افعاله وكون ما هو حسن بالنسبة
الينا حسنا بالقياس اليه تعالى ليس بمهم في هذا المقام واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب
لا يقال ليس موجها لان ما ذكر من الدليل على ما عرفت يدل على ان الحسن والقبح ذاتي للفعل
مقتضى ذاته وبنا على الجواب الاول عليه قال قوله لتوقفه اي لتوقف وجوب النظر على
افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وانكرها السمنية وفي الالهيات خاصة وقد انكرها المهندسون
وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وستعرف ما قيل عليه فان قلت ما ذكرتموه يتعلق
بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام في النظر في المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة
من الله تعالى نظر في معرفته من حيث الصفات الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة
منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته فيتوقف على هذه المقدمات ايضا وكون كل
المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقي المقدمات على حالها فكل واحد منها لا يثبت
الا بالنظر الدقيق فبطل اعتذارهم بان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياسات قوله
للمعتزلة ان يقولوا في حل النقض بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى بان الله تعالى
وجب عليه ان يظهر المعجزة وللاشاعرة ان يقولوا عادة الله سبحانه جارية بان يظهرها للمكلفين
في لا يلزم الافحام ويؤيد ما ذكرنا انه اذا كان المكلف يحفظ نفسه عن سماع قول الرسول

ارجو ان لا مرسل الرسول ... هذه الصفات ... عند هم
... عن الكلام ... الواجب ... اه

النظر في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر اصلا لكنه لا اذن في قبيل تكليف
الغافل المستحيل حيث لم يتصور ذلك العقول الا بان يقال وجب عليه بعد استماعهم او كان
عادته ذلك وكذا نقول في صورة اراءة المعجزة فتأمل قوله فان الوجوب عندنا باثبات
بالشرع هذا الكلام مشعر بان هذا الجواب ليس مشتركا ولعل وجهه ان المعتزلة لما جعلوا العقل
حاكما في الاحكام واعتبروا التحسين والتقبيح فالعقل يحكم بقبح التعذيب قبل العلم
بوجوبه والجواب ان احتمال الوجوب العقلي كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر في المآل
والخوف في الحال على ان الوجوب العقلي لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف
على تحقق الوجوب في الواقع ليكون مطابقا لزم الدور كما في الشرع بعينه فان قلت هذا
الجواب لا يدفع لزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة وانما يندفع باثبات الوجوب
على المكلفين لا بثبوت الوجوب في الواقع قلنا العجز عن الاثبات انما يلزم اذا توجهوا الى مقدمات
دليل المستدل ولم يعرضوا عنها ثم لم يمكن المستدل من اثبات المدعى عليهم وهيهنا ليس كذلك
دفعه لكن هذا لو تم لكان وجها آخر للحل ولم يحتج فيه الى منع قول الخصم لا يجب حتى انظر او حتى يثبت
الشرع وانه لا يتم لان المراد بافحامهم وعجزهم عن الاثبات انهم لم يمكنوا من الاثبات عليهم
بسبب اعراضهم عن النظر اذ الكلام في هذا العجز الجواب لكن المقصود من الحل دفع الدور الذي
اورده المكلف وكان حجة على الرسول فالخصم مستدل حجة على الرسول الذي يمنع المقدمة القائلة
لا يجب حتى انظر التي في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر واما دليل لمعنى افحام الانبياء
باسكاتهم في مقابل حجة المكلفين بما ذكروه من الدور لا اسكاتهم في مقام الاثبات والحاصل
ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال واما الالزام في مقام الاستدلال فانما
يلزم على تقدير ان يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ثم لم يمكن المستدل من الاتمام عليه لا على
تقدير اعراضه عنها واما العجز عن الاثبات بسبب اعراضهم عنها فلا يضر فائدة البعثة كلام
يضر فائدة البعثة اذا لم يستمع قول الرسول النظر في معجزتي اختيارا او بدونه فتأمل

قوله وليس ذلك من تكليف الغافل اي ليس من تكليف الغافل المستحيل لان الغافل الذي
لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان ونحوهم لكنه لم يقل انه مكلف كالذي لم يصل اليه
دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة يفهم التكليف ولكن لم يصدق وليس الفهم بالتكليف
شرطا للتحقق والا لزم الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ نفسه عن الاطلاع على دعوة النبي
والطهارة الكل مكلفا وقولنا انظر في معجزتي قلت يجب على الدعوة هذا الاطلاع بناء على انه لطف
على قاعدة الاعتزال او لان عادته تعالى جارية به كما هو رأي الاشاعرة قوله ولئن قبح الحكم
بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع حتى يلزم ان يمكن كذبه تعالى بحيث لا يمكن لنا الحكم بقبح نسبته اليه
فيكون لزوم المحال في نظره تعالى ولا حاجة الى اصل الشبهة بمعنى المصدر المبني للمفعول او جعل الشبهة
بمعنى الالتباس فرجع ذلك الى ما ذكره شارح الشرح وغيره وقوله قبل السمع على سبيل التنزل
اذ نقول بعده اذ لا يمكن العلم بالسمع ايضا للزوم الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء
الكذب عنه ويلزم من ذلك ان لا نجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع
لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يمكن تصديقه النبي باظهار المعجزة
فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه والا على صدقه واذا كان السمع موقوفا على
صدقه لم يمكن اثباته وقد عرفت ان لا جزم من جهة العقل فينسد باب اثبات النبوة لتوقفه
على الجزم بصدقه ويرتفع ايضا الثقة عن كلامه هذا ظاهر سياق الشرح وعلى هذا يمكن قوله فينسد
باب اثبات النبوة متعلقا بقوله ويلزم ان لا نجزم بصدقه ويكون دليل قوله لحجية السمع
فرع صدقه تعالى قد تم عند قوله والا على صدقه وضمير كلامه راجعا اليه تعالى ويمكن ان يكون
معنى الكلام اذ لو جاز كذبه تعالى لم يمكن تصديقه النبي والا على صدقه واذا كان كذلك فينسد
باب اثبات النبوة واذا كان كذلك ارتفع الوثوق عن كلام الرسول فلا حجية في كلامه
فلا دليل سمعيا اما السنة فقط واما الاجماع والقياس فلتوقفهما على كلامه واما الكتاب
فلان المفروض تجويز كذبه تعالى عن ذلك قوله من العالم بخلاف ما ذكر والتقييد به

ليس بانه لا يقبح ذلك من الحكيم لانه قبيح من العالم بما لا يمكن النزاع فيه قوله لانه امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب في قوله امتناعا عقليا محل الامتناع العقلي على الامتناع الذاتي المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب على الله تعالى ومنع امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا وذلك لو امكن بالذات فينسد باب اثبات النبوة ظاهر اذ انما يلزم سد باب اثبات النبوة لو لم يجزم بعدمه بمدرك آخر كالعادة اقول فيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل من الامتناع والجواز الامتناع العقلي بمعنى عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي بمعنى تجويز العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ~~عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي بمعنى تجويز العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى~~ ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم بسلب صدور القبيح عنه فيجوز العقل اظهاره المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك لم يثبت النبوة فينسد باب اثبات النبوة وعلى هذا الظاهر انه يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه وح يتعين الجواب الآخر وهو انا لا نم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع العقلي بالمعنى المذكور اذ يجوز ان يمتنع لمدرك آخر وعلى هذا الامتناع العقلي يحتاج على تقدير العلم عنه قوله فلا يمتنع عليه شيء ليس يصح قوله الجواز لشيء لمدرك آخر وعلى هذا لا يحتاج اليه كما لا يخفى فيحمل الحل تحرزا عن مخالفة الظاهر وورود الاعتراض هذا وقد يحمل المدرك الآخر ان القبح بمعنى مخالفة المصلحة منتف عنه تعالى عقلا ومن المعلوم ان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب مخالف للمصلحة وقد يحمل انه علم قطعا انه نقص يجب تنزهه عنه اقول فيهما نظر اما في الاول فلان العلم بانه خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا يستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما في الثاني فلانه صرح في المواقف

بيان ان الحسن والقبح لو لم يكن عقليا لزم تجويز الكذب على الله تعالى وانسداد باب النبوة

قال المص مسئلتان على التنزل الاولى شكر المنعم ليس بواجب

بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي ويمكن الجواب عن الاول بان العلم بانه نقص الفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع على ذلك وعن الثاني بانا لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ منه حتى يرجع الى الفعل بل الكلام النفسي الذي هو قبيل الصفة عند الاشاعرة والاجماع منعقد على امتناع اتصافه بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن كلام لفظي ولا نفسي بل يصدر منه فعل يدل على ان هذا الكاذب صادق فالنقص لو كان انما يكون راجعا الى الفعل الاظهار لا الى الصفة التي هي كلام نفسي فتامل وقد جعل في المواقف المدرك العادة اذ علم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب قوله ويشكل في اظهار المعجزة على يد النبي الاول لعدم تحقق العادة بعد وهل يلزم ان لا يثبت نبوة احد من الانبياء اللهم الا ان يقال العلم يحصل بخلق الله العلم الضروري او الالهام بانه محق حتى اول من ادلة المعجزة على دعواه حتى لكن قد مر ان هذا مستبعد لغير النبي وخلاف العادة قوله وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه فقبل الشرع بمعنى لو اريد بقبح التثليث ما يترتب عليه مناط التحريم الشرعي من الذم والعقاب هو المتنازع فيه الزمنا عدم قبحه ولو اريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا لان اثبات لغير المتنازع فيه وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن لا بد من حمل الكلام عليه ليوافق السابق ويطابق الواقع فتامل قوله او كان ايجابه عبثا فان قلت الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادا من الشرع والايجاب منه تعالى هنا بمعنى كشف الوجوب لا اثباته كما مر فيما سبق فان حمل قوله او كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وذلك لان فائدة الكشف الانكشاف بما في الواقع وقد حصل وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة قلت المراد انه لا فائدة فيه يصلح ان يكون مقصودا بالذات اذ مجرد انكشاف ما في الواقع ليس فائدة مقصودة بل لا بد ان يكون في ذلك الانكشاف ترغيبهم الى الاعمال والافعال الحسنة وتنفيرهم عن الافعال القبيحة والحاصل ان المقصد من الحمل في قوله انه لا فائدة الى الاعمال الى آخره ما قال واجاب قدس سره عن السؤال المذكور ان الكلام في مذهب المعتزلة ان الوجوب

واخواته صفات ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل
على ان للافعال صفات في ذواتها تقتضي الايجاب والتحريم من الله سبحانه والعقل قد يطلع على
ذلك بالضرورة او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين
الوجهين فاورد فيك التوجيهين ونسب ذلك التوجيه الى بعض الحنفية حيث جعلوا الاحكام
مستندة الى الذات اي مع القول بالحسن والقبح العقليين وجعلوا العقل من حجج الله تعالى
يعرف به انه تعالى اوجب الفعل الفلاني او حرمه ولهذا الحكم لم يخالفوا المعتزلة في كثير من فروع
قاعدة الحسن والقبح اقول لما ذكرنا من الجواب الاول غنية عن ارتكاب هذا التوجيه البعيد بل عن احد
من الوجهين بيان انه غير كاف فيما يرجع الى الشكر وفي الجواب قوله فلان مراد الله من
الشكر وذلك لان المراد من الشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله داخل في قوله
منه اشارة الى ان المدعى ههنا رفع الايجاب الكلي الا ان ادعاء المعتزلة لا اثبات السلب الكلي كان الذكر
على الاشارة وهذا اندفع الجواب بان الحظوظ الدنيا للنفس غير منحصر في الحس بل اللذة العقلية
انما على ما نعرف موضعه والعبادات للكائنات وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب الى
حضرته كان ملذة للنفس الكمل الالذاذ لان في بعض العبادات كبعض افعال الحج لا يكون لذة
عقلية اقول وفيه بحث اذ لا بد في كل عبادة ان يكون فيه قربة الى الله تعالى ولا بد فيه الا استشعار
هذا القصد وعدم الذهول عنه فيحصل لذة النفس به خصوصا اذا علم انه مما امره الله تعالى به
وجعله وسيلة الى قربه ورضاه تعالى وقد قال الله ورضوان من الله اكبر قال على ان ظاهر العبارة
يدل على نفي الفائدة عن فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية مطلقا والجواب ان المراد
الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لا يكون عبثا اذ عند المعتزلة انه اذا لم يكن فعل
المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفي للخروج عن العبث مجرد اشتماله في الواقع على الفائدة
فيجب ان يكون الفائدة مما علمها المكلف عقلا لان المفروض ان شكر المنعم واجب عقلا ومن
المعلوم انتفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات بمجرد العقل ثم اقول يمكن دفعه بان يعني

قال المقصد الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن او قبح

الوجوب العقلي ليس ان العقل يحكم به بالضرورة او بالنظر انه مشتمل على صفة الحسن في الواقع
ولئن لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه عن اعتبار الحاصل من حسن العبادات متحقق في الواقع
الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد الكشف يحصل الالتذاذ على ما ذكرنا وبما قررنا
يظهر ورود النظر على قوله فلان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه اذ من جهته انه
لا يلزم العلم بتلك الفائدة بل يكفي تحققها وترتبها على الفعل في الواقع لانه يخرج عن العبث
عند المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما كشف
عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث ولا يخفى
ان المنع الذي اورده في الرد عليهم لان جواب المعتزلة عن الدليل يرجع الى المنع وسند
فهذا منع على السند وهذا وقع في المتن وسائر الشروح في توجيهه حيث اعرض عن منع
لزوم الخطور بالبال قوله بل معلوم عدمه قوله لما انه تصرف في ملك الغير اقول نعم ولكن ليس
فيه ضرر المالك لانه لا ينقص منه والمالك منزه عن الاحتياج اليه فالحق في القول الذي
بعد هذا حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ثم فانها مبنية على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم
ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن لحقه ضرر بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة
الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر
اقول على هذا يندفع المعارضة المذكورة قوله فانه يعد استهزاء لم يقل انه استهزاء
لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد ولكن ذلك مما يعد استهزاء وكان
في صورته فيفيد سوء الادب فيجب ان يحترز عنه وذلك كما قال الاشاعرة ان الاسماء الله
توقيفية لاحتمال سوء الادب فيما بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل
قوله وهو انه لا حكم في افعال العقلاء قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حكم عندهم الا
من الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كانت اضطرارية
لا يمكن البقاء والتعيش بدونها او اختيارية بحيث يمكن الاستغناء عنها وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية

جائزة قطعا كما ذكره قدس سره اولا على ما نظر جواب آخر غير ما ذكره الا عن دليل العقل
على الحاظر اي يقال كل من شيئين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ليس اختياريا بهذا المعنى
اذ لا يمكن التعيش بدون الحركة والسكون معا والمقسم هو الافعال الاختيارية الا ان يقال المراد
بالاختياري ما يمكن التعيش بدونه بخصوصه وذلك متحقق في كل واحد من الحركة والسكون
لكن لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لهما لا يمكن التعيش بدونه فكان اضطراريا خارجا
عن المقسم فكل واحد من نوعيه من حيث حصول الجنس في ضمنه اضطراري اذ الجنس منحصر فيهما
ولا يمكن تحقق الجنس الا في ضمنهما **قوله** ولهم فيها ثلثة مذاهب الحظر والاباحة الخ قيل كيف يتصور
القول بالحظر والاباحة العقلية مع فرض انه لا حكم للعقل فيها بحسن ولا قبح فان المراد من الفعل
الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا والحكم فيه بحكم خاص
تفصيلي في فعل يحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل او الملحق ما في شرح
الشرح ماخوذ مما يذكره الشارح في آخر هذا الشرح اقول فيه تامل اذ اذا علم العقل الحكم على الاجمال
في اكل الفاكهة مطلقا فعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة
الحصول الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل سهل الحصول اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري وما يكفي
ما فيه من التعسف ولو ادعى انه لا يدرك ههنا صفة محسنة او مقبحة بخلاف القسم الثاني على ما يظهر
من تقرير الشارح على ما يجري فيمنع عدم جريانه في مذهب من قال باستناد الحسن والقبح الى ذات
الفعل ومن صفة ليس هو معنى التفصيل والاجمال والجواب بعد اختيار هذا الشق ان المراد
بالصفة ما يتناول الذات ولا استبعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة على الذاتيات كما يقال
المثلان مشتركان في جميع صفات النفس والمراد ان العقل لا يدرك على حسن اكل الفواكه
مثلا ولا على قبحه من حيث انها علم على سبيل التفصيل بخصوصه وان علم اجمالا بمقتضى دليل
الحظر مثلا او مشتمل على علة وسبب بخلاف القسم الثاني والعلم بخصوصية العلة يحصل العلم
بثبوت الحكم على الاجمال فالمراد بالتفصيل والاجمال التفصيل والاجمال في العلم بالعلة لا في العلم بالحكم على ما قيل

على ما يفهم من ظاهر شرح الشرح فتامل ولا تتوهمن من اخذ المفسدة والمصلحة في التقسيم ان الحسن
اذ خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما يستحق فاعله المدح او الذم بغير المتنازع فيه وهو موافقة
المصلحة وما يقابله مما ليس متنازعا فيه على ما مر لان المراد بالمصلحة والمفسدة الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه لا ما هو ما يعقل بالاتفاق لكن على هذا كان المباح خارجا عن الحسن والقبح
وسيجيء ما يدل على ان في المباح يتحقق الحكم بالحسن او القبح حيث يقول ولئن اردت حكم العقل
بالتخيير فالمفروض انه لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح فلا يمكن التناقض وحيث يقول ومن
قبل المبيح المفروض انه لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة وهو ينافي ذلك الحكم العام
بالاباحة هذا ويمكن ان يقال انه اشتمل الفعل على مفسدة عقلية كان مما يستحق فاعله الذم
يعلم بنفسه ويتفهم الحسن بما اشتمل فعله على مفسدة لا ما اشتمل على مصلحة فيتناول
المباح فتامل **قوله** وفرضنا شيئين لا ثالث لهما اقول الاحاطة لا اعتبار التضاد الذي آل له
منع الجمع بل يكفي ههنا منع الخلو المستفاد من فرض انه لا ثالث لهما قال في شرح الشرح انما قال
لا ثالث لهما اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث فلم يلزم التكليف
بالمحال وفيه بحث لان الثالث ايضا حرام يجب تركه فان قيل يجوز ان يكون الثالث مما يدرك فيه
جهة حسن قلنا فيكون احد الضدين فالحاصل لا حاجة الى نفي الثالث انتهى فان قلت المراد انه
لا ثالث لهما من جنسهما وهو ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فيندفع ما اورده من
البحث قلت حمل الكلام على نفي الثالث بهذا المعنى تكلف والاظهر ان يقال لا بد في لزوم
التكليف بالمحال من اخذ عدم الواسطة بين الامرين سواء كانا امرين لا واسطة بينهما كالحركة
والسكون او ثلثة امور كذلك او اربعة امور وما ذكره الشارح من نفي الثالث لتعيين التمثيل
بالاول لان التمثيل به اخف واظهر لانه لو تحقق ثلثة لا رابع لها لم يحصل المقصود وهو لزوم
التكليف بالمحال والمراد بالتكليف بالمحال التكليف العقلي او التكليف الشرعي بعد ورود
الشرع لانه موافق العقل فتامل **قوله** والتقريب واضح وهو انه يتناول العبد المستلذات

قال المص الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم

الذي جعلهما انه عنه ان تناول المملوك فطرة من بحر مالكه بل اقول كشف بحكم العقل بتجربة وعلى هذا
يندفع ما توهم على ما قيل من ان مثال الخردلة الاستاد يفيد استبعاد المحظور بحجة فيه قوله
وليس بحملا لدفع ضرر الخوف اولى من العكس فان دفع ضرر الخوف بكونه اشد للتجويز الضرر
من ضرر التحمل يرجح الآخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل وفي دفع العلاوة اما انه يمكن صورة
الضرر الناجز ما القبيح العقلي فيها بحسن والقبح ليندرج تحت المتنازع فيهما اقول اذ لابد
ان يتحمل الضرر الناجز بحكم العقل فيه بالقبح ثم المعارضة لانه اذا كان العبد الضرر الناجز
حراما قبيحا عند العقل كان التصرف واجبا فلم يكن حراما وذلك لان الوجوب ينافي التحريم
سواء كان الوجوب والحرمة من جنس واحد ما يحكم في العقل بعينه اولا على انه نحو ما كان من تركه
الورود والقائل انه يمنع كون التصرف في ملك الغير ما لا يحكم فيه العقل بحسن والقبح بخروج عن
محل النزاع قوله الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف جعل الله ما نقل من دليل
المحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن حمله على ما لا يخفى وليس غرضه اتمام المعارضة في الواقع
وعلى اعتقاده بل انه يمكن المعارضة لدليل المبيح بدليل المحرم من قبله لغير لو قطع النظر عما اوردنا
على دليل المحرم كان معارضة على هذا الدليل فصار حاصل الكلام ان دليل كل من المحرم والمبيح كان
معارضا بالآخر فتعارضا وتساقطا وبطل حكمهما معا ولو قطع النظر عما اوردنا في
الدليلين فهذا البحث على سبيل التنزل والاستظهار وتسليم عدم ورود ايرادنا عليهما
فتأمل قوله فالبعض مباح والبعض محظور الخ اقول او نقول الكل اما مباح او محظور
ولا اورد بهما ولا يبقى التعارض الاول لبطلانها بل لبطلان الادلة المذكورة وعدم دليل آخر
تام على احدهما فان قلت انا بينا بطلان حكم العقل في مطلق تلك الافعال بالتحريم والاباحة
سواء كان في البعض او في الكل قلنا لا احتياج في بيانها الى ما مر ثم ثبت بطلان الحكم حكم العقل
في تلك الافعال مطلقا فتأمل قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا معناه
بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد هنا الا اذا اريد

بالحكم المعنى المصدري بحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكره وفي تفسيره اقول ما سيأتي
في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل فلا يمكن تفسير
الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا
او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل
بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له ثم الكلام يطلق على اللفظ الدال بالوضع
وعلى مدلوله القائم بالنفس على ما هو رأي الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه نحو الغير
للافهام فلا غبار عليه واما الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام واورد عليه ان النفسي لا يقصد منه
الافهام ووجه بان المراد انه يقصد من ابرازه الافهام لظهور ان الافهام بدون الابراز
لفظيا كان او نفسيا والاولى في مذهب الغزالي ان يحمل على الثاني لان الخطاب اللفظي
ليس بحكم عند الاشاعرة حقيقة بل هو لفظ دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو ذلك
الكلام النفسي فاندفع ما قيل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي
ليس الا خطاب الله تعالى او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب
الله الحاصل من خطابه وذلك لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد
في كون اقواله وافعاله كاشفا عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره وايضا
الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى الاسناد وهو متعلق النصوص على ما هو المعنى المصطلح
ههنا واندفع ما توهم ايضا من انه اذا اريد بالاحكام في تعريف الفقه خطابات الله تعالى
المتعلقة بافعال المكلفين كما في ذكر الشريعة تكرر الشرعية في تعريف الفقه قوله والرسول والسيد
انما وجب طاعتهما الخ هذا اعتراض مندفع بما ذكره وكذا يندفع النقض بخروج الاحكام
المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين بان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي
حقيقة مثلا يجب على الولي اداء الحقوق من مال الصبي فان قلت يتعلق الحق بماله او ذمته حكم شرعي
مغاير لاداء الولي على ان هذا لا يستقيم في صحة بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة

فلما عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد وكون الاتي به مستتبعا لاثره او غير مستتبع له وذلك امر عقلي ككون الشخص مصليا او تارك الصلوة لا حكم شرعي ومعنى مندوبية صلوته تحريض وليه اياه عليها لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ومعنى قبول صلوته حصول ثواب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا ثم بل الثواب انما هو للولي عند المعروف فتامل وكذا يندفع انه غير متناول للاحكام الثابتة بالاجماع والقياس لان الاجماع والقياس مظهر لا مثبت الخطاب لا مثبت وكذا يندفع ان الخطاب قديم عنده والحكم حادث لصحة قولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا لان الموصوف بالحدوث تعلق الخطاب لا نفسه قوله لا يتناول ما لا يتم من احكامه بل لا يتناول الا بعض من الاحكام المعينة كوجوب صلوة الظهر وصوم رمضان اذ لا يصدق عليه انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلف على ما يقتضيه اضافة الجمع الى المعرف باللام والحاصل ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه على ما ذهب اليه المحققون على ما سيأتي فان اعتبرت بالاول فلم تعتبر بالثاني ولكن حمل قوله لا يتم على ما يتناول ما لا يتم جميع الافعال او جميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد يجاب بانه لا يراد ههنا العموم وانت تعلم ان هذه الصيغة صيغة العموم حقيقة فيه مجاز في غيره دفعا للاشتراك فكان خلاف الظاهر وللتنبيه عليه قال الشارح لكان احسن فالمراد بالتناول التناول بحسب ظاهر اللفظ او ظهور التناول قال قدس سره وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل ولم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس فعل المكلف من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال كل المكلفين فانه ظاهر البطلان انتهى وبناء كلامه قدس سره على ما هو المشهور من ان الالف واللام ابطل الجمعية فلا مجاز في اللفظ اقول فيه ما مر لان هذه صيغة من صيغ العموم وجعلوها حقيقة فيه مجازا في غيره دفعا للاشتراك والابطال الجمعية لا ينافي افادة العموم الذي ... لكل واحد واحد كيف وقد صرح ابن

مثل قولنا قتل بنو تميم فلانا وكان القاتل واحدا منهم من قبيل المجاز ويجري في النزاع ولا فرق بينه وبين المثال الذي ذكره قال في المطول نحو قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وقد الزم من كلام صاحب الكشاف ولكن توجيه الكلام بوجه اخر وهو انه يكفي لتعلق بعض الافعال بالحاجة تلبسه ببعض منها كما يقال دخل فلان بلد مصر اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد فكذا ههنا لا يمكن التلبس بجميع افراد الخيل وكذا لا يمكن تلبس الخطاب الواحد بجميع افعال المكلفين فلا مجاز فليتامل قوله كلما ان وضع الشارع وتحصيل يجعله اثر لا يحصل الوضع بهذا المعنى كان جميع الاحكام عند الاشارة مما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير فيه يدخل فيه لان عندهم لا وجوب ولا حرمة الا بجعل الشارع ووضعه على ما عرفت فلعل ذكر الاقتضاء والتخيير لتفصيل الانواع لا الاحتياج ولو حمل اضافة الخطاب الى الله على زيادة اختصاص له به كان بجعله ووضعه لا يحتاج الى قيد اخر فتامل قوله والحاصل انه اريد مرادنا من الاقتضاء والتخيير الى ان يصدق على سببية الزنا لوجوب الجلد انه خطاب متعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء لانه يكون الاقتضاء صريحا فيه بل متضمنا فيه ومفهوما منه فيلزم ان السببية غير الاقتضاء لكنه متضمن له اقول وعلى ما قررنا لا يرد النقض بالقصص لانها تتضمن قوله افعل كذا حتى تثاب بثوابهم او لا تفعل كذا حتى لا تعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ لا دلالة للقصة على افعل ولا تفعل غير تام بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر قوله فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اقول فيه بحث اذ لو اريد بالمكلفين المكلفون بهذا الخطاب ورد عليه النقض بخروج خطاب الاباحة اذ المباح غير مكلف به بل المندوب والمكروه ايضا ولو صدق عليه انه خطاب متعلق بفعل من كان من شانه ان يكون مكلفا

من حيث كان من شانه ذلك اذ الاباحة الشرعية انما يتصف بها فعل المكلف اذ المقسم
في الاحكام الخمسة هو فعل المكلف لا يرد النقض بمثل قوله انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم فانه متضمن للوعيد الله ولئن صدق عليه انه متعلق بفعل المكلف من حيث انه
مكلف بناء على انه وعيد لهم لا من حيث انه مكلف بهذا الخطاب بل لا يبعد ان يقال لا حاجة
الى قيد الحيثية لاخراجه لم يكن كونه مكلفا بهذا الخطاب فان المخاطبين ليسوا مكلفين
بمقتضى هذا الخطاب لانه خبر ولئن كانوا مكلفين بالعلم به لكن بخطاب آخر ولئن اريد المكلفون
من حيث هم مكلفون في الجملة دخل فيه الآية التي ذكرنا وهو قوله انكم وما تعبدون من
دون الله الآية على ما قررناه ويمكن ان يقرر انه باعتبار اشتماله على الوعيد كان حكما
اذ المقصود بالذات منها هو الوعيد لا الخبر وفيه ما مر ان الخبر لا يدل على النهي بل الاصوب
ان يقال المراد من التعريف ان الحكم المذكور لا يتناول غير المكلف وههنا قد دخل فيه
الاصنام واشار اليه الشارح بقوله ولذلك عم المكلف وغيره قوله ولو سلم انه لا دور
من حيث ان تصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعي بوجه ما كان قبل التحديد وكان
شرطا لامكانه لا على تصوره بهذا الوجه الذي يطلب من التعريف فلا دليل في اللفظ
عليه فان الفائدة الشرعية لا يفهم منها ذلك اصلا فيفسد التعريف ولئن لم يفسرها بذلك
بل بما لا يمكن حسية وعقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال بهذا القيد احتراز عن خطابه
بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد اخبار الشارع
بالمغيبات التي لا طريق لمعرفتها من الحس ولا من العقل فيزيد على الحد المذكور قيد
يخصه بالانشاء وهو قولنا تحقق به اي لا يحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب
وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة الاخبار عن المغيبات وهي معرفتها قد يطلع عليها
لا من الخطاب الشرعي فان له مدلولا خارجيا قد يعلم اذا وقع بدون اطلاع عليه وبهذا التقرير
اندفع النقض بما لا يستقل به العقل كاحوال المعاد الجسماني لانه يعلم اذا وقع ولئن لم يعلم

قبله بالعقل لو فرض ان ههنا حكما لا يستقل العقل بمعرفته اصلا فلا يرد النقض ايضا
لانه من حيث انه مضمون الخبر وكان له خارج غير ما في النفس يمكن للعقل معرفته بدون الخبر
والحاصل انه لو لم يكن من شانه تحقق ذلك فلا شك ان من شان نوعه ذلك واذ من
اراد الشارح بقوله ومثله يمكن ان يعلم وقوعه متعلقه بطريق غير ذلك الخبر بقي الكلام في ان
مدلول الكلام الانشائي لا يمكن الاطلاع عليه الا بالتلفظ واذ ليس كذلك بل قد يمكن
ذلك بالاشارة وغيرها من العلامات مثلا فقول الشارح وذلك مما لا يعلم الا باللفظ
الدال عليه توقيفا محل نظر الا ان يقال ذكر اللفظ على سبيل التمثيل والمراد انه لا يعلم
الا بالاعلام بخلاف مضمون الخبر فانه قد يعلم لا بالاعلام والالهام ايضا اعلام ويمكن
ان يقال ما يفهم من غير لفظ اضرب مثلا من معنى طلب الضرب ليس هو مدلول لفظ اضرب
بعينه بل ما يعبر به عنه كيف ومدلوله مفهوم تام بخلاف مدلول لفظ طلب الضرب فتامل
وقد تقرر عندهم وسيجيء في الشرح ان مدلول الكلام الانشائي بعينه بل هما متحدان ذاتا
مختلفان بنوع من الاعتبار فتامل ويمكن حمل الخطاب في التعريف على اللفظ وجعل
الفائدة الخطاب النفسي وهو وان كان قديما من حيث الذات عندهم لكن من حيث اتصافه
بكونه خطابا وفائدة انما تحصل من اللفظ المفهم له ولو حمل على النفسي فيجعل الخطاب
مثل الايجاب والتحريم والفائدة مثل الوجوب والحرمة سواء كان الايجاب والوجوب
متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار كما ذكره الشارح او متغايرين بالذات كما هو المشهور
اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر وبالحقيقة
يترتب احد الاعتبارين على الآخر فههنا الايجاب من حيث الذات او من حيث قيامه بذاته تعالى
متقدم على تعلقه بالافعال فلا محذور قوله ولا دور دفع لما يتوهم من قوله انه
لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب وهو ان الاطلاع على الشيء
معرفته فتلك الفائدة تتوقف على معرفة الخطاب المخصوص الذي لا يعرف خصوصيته

الا بعرفة الفائدة فيدور او تتوقف على معرفة الخطاب الذي هو الحكم فيكون تعريف الحكم به دورا
ثم اجاب بان المتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص اعني الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها
والمعتبر في معرفة الخصوصية او الحكم تصورها لا حصولها فلا دور كذا في شرح الشرح
اقول لا يخفى ما فيه فان حصول الفائدة لا يتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص
بل معرفتها متوقفة على ذلك الاطلاع فلا يندفع الدور بذلك بل الحق ان يقرر
جواب الشارح بان العلم بحصول الشيء غير تصوره فالعلم بحصول الفائدة المخصوصة اي ذات
الفائدة وفردها يتوقف على العلم بحصول الخطاب المخصوص اي ذاته وفرده وتصور
مفهوم الخطاب المقيد بهذا القيد او الحكم موقوف على تصور مفهوم الفائدة فلا دور
وقد قرره المحشي الدور هكذا ثم قرر الجواب بما قرره شارح الشرح ثم اورد عليه
مثل ما اوردنا عليه ثم اجاب بما قررنا في توجيه جواب الشرح وانت تعلم انه ما اوردنا
على تقرير جواب شارح الشرح وارد عليه لم يندفع بما قررنا في توجيه جواب الشرح
بل هو جواب آخر بان يقدر لفظ العلم في نظم الكلام على ما قررنا وليس غرضه دفع السؤال
عن التقرير الاول للجواب واتمام هذا ذلك الجواب فرجع كلامه المحشي الى ما قررنا
فتامل قال في المنتهى والجواب عن الزيادة يرد عليه قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد
وقد اشار اليه الشارح بقوله وههنا حكم كمالات شتى وانت تعلم ان هذا لا يختص بالمثالين
بل يرد عليه جميع الآيات الواقعة في الكلام ولا يختص ايضا بقيد الزيادة
بل يرد بتوجيه الشارح كلام الآمدي ايضا لانه تال الزيادة وقد اجيب عنه بتعين
الاحكام وبان الاضافة في خطاب الشارع للعهد اي الخطاب المتعلق بفعل
المكلف اقول لو كان معنى التعريف احد الامرين لا يحتاج الى قيد الفائدة الشرعية
ولا يحتاج الى زيادة قيد تختص به ولا الى تغيير الفائدة الشرعية بما ذكره الشارح على التوجيه
الثاني يجعل هذا التعريف ثانيا التعريف الاول المنقول عن الغزالي فانه هو بعينه

الا انه

الا انه كان مشتملا على قيد زائد مستغنى عنه اللهم الا ان يقال اراده لبيان متعلق الخطاب
فتامل قوله واعلم ان الشارح فسر التحصيل بالحصول لما ذكر في شرح الشرح لا فائدة للفظ
التحصيل وقال المحشي في حاشية الحاشية فائدة ذكر التحصيل الدلالة على ان تلك
الفائدة انما تحصل بذلك الخطاب واذا فسرت الفائدة بما يحصل من الشرع دون ما هو
حاصل لم يدل على ما ذكرنا تامل انتهى ولا يخفى ما فيه ولهذا امر بالتامل وقيل في بيان فائدة
الحكم كما يجري انتسابان نسبة الى الشارع وهو اثبات كيفية للفعل المكلف ونسبة الى فعل
المكلف وهو ثبوتها له فالايجاب اثبات الوجوب والوجوب ثبوت اقتضاء الفعل مع
المنع من الترك وكذا البواقي ولما اضاف الخطاب الى الشارع ولم يذكر تعلقه بفعل المكلف
نبه على اعتبار النسبة الاولى بقوله التحصيل اقول هذا الوجه انما يكون موجها لو ذكر لفظ التحصيل
في تفسير الخطاب الذي هو الحكم لان الخطاب من حيث تعلقه بالشارع كان اثباتا والكلام في
فائدة الخطاب المخصوص الثبوت ثم جمعهما وغيره كما قال الراجع الى الآمدي الخ لكن قوله
وهو مطرد مقول قوله واما راجع الى الزائد فيكون مقول قول الشارح وارادوا بالخارج عن هذا
النحو من الادراك الى العين حتى يتناول الذهنيات والحقيقيات بل نقول قد يكون مصداق
القضية نفس هذا النحو من الادراك باعتبار آخر كما اذا اخبر احد عن شيء حاصل في ذهنه
بهذا النحو من الادراك فتامل قوله واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب
اقول فيه تسامح حيث جعل سبب العقاب في الحرام هو ترك الكف بل الظاهر ان سبب العقاب
في الزنا مثلا هو فعل الزنا على ما صرح فيما بعد حيث قال ينتهض ذلك الفعل سببا
للعقاب كيف وقد قال ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو مقدور
ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يتم على مذهب من قال باشتراك الامر بين الوجوب والندب
والنهي بين الحرمة والكراهة فتامل قوله فالايجاب هو نفس قوله افعل ان حمل الايجاب
على نفس توجيه الكلام على ما فهم من التعريف المذكور فلا تكلف فيه وان حمل على النفسي

فالمعنى ان الايجاب نفس معنى قول افعل فان قلت الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجبه فوجب
وذلك ينافي الاتحاد اجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه
الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر والحاصل ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه على المأمور
قال قدس سره وبهذا الجواب ايضا علم ما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة
اقول هذا ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكره قدس سره في حاشية المطالع المقولات متباينة
بالضرورة فلا يتصور ان يصدق على احدهما ما يصدق عليه الآخر والانفصال وقف
عليه المقولتان معا بل الاولى في الجواب ان يقال ان من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والفصل
الفعل به الامر حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض
الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به كيف يسلم ان
الوجوب من مقولة الانفعال والكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد
منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض
غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية وقد يقال على كلام الشارح ان ما ذكره
انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به ولا ينافي اتصافه بصفة اعتبارية
وهو كونه بحيث تعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو الظاهر لكن كلام الموجب
والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة فتأمل قوله والمأمور به ان الترك الى نفي الفعل
اقول الاظهر ان يقول والمأمور به ان الطلب يكون لنفي الفعل مقابلا لنفي الطلب في اثبات الفعل
وكلامه يشعر بان الاتفاق على ان الطلب قد يكون للترك والخلاف في ان ذلك الترك
هل هو نفي الفعل او كف النفس عنه الذي هو فعل ايضا وليس كذلك قوله لئلا يتوهم انه
قد يترك اشار بلفظ التوهم الى ان تارك صلوة الظهر مثلا في اول الوقت اذا اتى بها
في باقي الوقت لم يكن تاركا للواجب الموسع حقيقة لان المذهب المختار في الواجب الموسع

المقولات متباينة بالضرورة وما
صدق عليه احدهما لا يصدق
عليه الآخر

الايجاب والوجوب هل هما متحدان
ام لا وهما من اي مقولة

وان كان هو ان وقته جميع الوقت لكن كون المجموع وقته بمعنى انه يجب الاتيان في جزء منه على
ما يجيء فالواجب الموسع هو المفهوم الكلي الدائر بين الصلوة في اول الوقت وفي وقت
بعده وكذا في سائر الاجزاء وترك العام انما يتحقق بترك جميع افراده فمن ترك اول
الوقت واتى بها بعده ليس تاركا للواجب حقيقة لكن لما الحق عند عدم الانسان مثلا
انه عدم الحيوان بناء على ان الانسان حيوان فاذا عدم الانسان صدق انه عدم الحيوان
في الجملة زيد قيد الجميع لدفع ذلك التوهم والا فلا حاجة اليه عند التحقيق فكان هذا منه
اشارة الى انه لا حاجة الى القيد المذكور هذا وقوله على انه لو لم يذكره لم يخل علاوة الدفع
المذكور فهو دفع آخر عن الاعتراض المعبر عنه بالتوهم فكانه قيل هذا التوهم مندفع بالقيد
المذكور على انه لو لم يذكره لكان مندفعا ايضا وذلك لانه على تقدير تسليم اطلاق التارك
للواجب الموسع على تارك الظهر اول الوقت الآتي بها بعده لم يستفد من التعريف الا ان
تاركه يستحق العقاب في الجملة لان تاركه مطلقا يستحق له فلا ايراد وحاصله على انه بيان
لكن القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ذكره بالتعريف لان المعتبر هو انتهاض
ترك الفعل سببا في الجملة للعقاب وهو اعم من انتهاضه سببا له دائما وعلى جميع
التقادير من انتهاضه سببا له على بعض الوجوه فالواجب الموسع يكون بوجوبه داخلا في التعريف
بدون ذلك القيد على ما في حاشيته قدس سره خلاف الظاهر كما لا يخفى وفي ذكر قيد الجميع
كلام سيجيء قوله على انه يفهم اعتبر العلم ولم يقل المفهوم شانه ان يفهم لعله يريد احدهما ان
العبارة الثانية يتبادر منها كون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيهما
ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة لا الفهم في الحال ولم يعلم افهامه في الحال الا بكونه خطابا
بل ان كان مما يخاطب به يكون لغوا اجيب الثاني على ذلك التقدير وليس المراد من صيغة يفهم
معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لكل الكلام وما بعده
وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي

والحال كذا ذكره قدس سره اقول فيه تامل لان ذلك العلم المعتبر اما ان يكون من جانب المخاطب
او من جانب المتكلم فعلى الاول يتوجه انه لا مخاطب في الازل الا ان يقال معناه انه لو كان
مخاطب في الازل لعلم انه منهم فيتوجه ح وعلى تقدير اعتبار علم المتكلم انه هاد لان كلا الامرين
لكون الشيء منها غير معتبر في مفهوم كون الكلام خطابا والظاهر ان مراده قدس سره ان المتكلم علم
في الازل كونه مفهما في الحال حتى يخرج ما من شانه ان يفهم في الحال لكن لا يقع الافهام
فيه وصار الحاصل انه يعتبر في كون الشيء خطابا وقوع الافهام في شانه فاحد من الازمنة
الثلثة وهذا حق لكن يرد عليه ان المعتبر في صيغة يفهم انه يقع الافهام حالا او ما لا
على ما اشار اليه بقوله بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده
فهذا الحصول من صيغة يفهم وليس لهذا فائدة لفظ العلم وان لم يعتبر ذلك بل اخذت على وجه
يتناول الاحتمال العرفي الذي لا يخرج من القوة الى الفعل اصلا ففيه انه خلاف وضع
صيغة يفهم فيلزم زيادة العلم لا بقيد انه يحصل وقوع الافهام وقتا ما والحاصل ان العلم
تابع للمعلوم فاذا اعتبر في المعلوم الوقوع فيلزم من العلم ذلك لكن بتبعية المعلوم والا فلا
يلزم من العلم ذلك اصلا فافهم **قوله** ويرد على حد التحريم طردا وكذا ينتقض حد الندب
والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه قوله ورد هذا المثال
نقضا على تعريف الامر والنهي عكسا وطردا بناء على اعتبار قيد الكف في التعريفين وجودا
وعدما واجيب بان المراد الكف عن فعل هو ماخذ صيغة الطلب وفي مثل كف عن الكف
يتغاير الكفان ولو اعتبار [illegible] لا اشكال في الكلام اللفظي ويوجد ذلك في النفسي اذ يعتبر
باعتبار اللفظ هذا وانت تعلم ان تقدير هذا القيد في التعريف لا يخلو عن تكلف وعلى
جميع التقادير لا يرد النقض بمثل لا تكفف لانه طلب كف عن فعل الا طلب فعل عن كف
قوله بان يقال الطلب الذي يعتبر من حيث يتعلق الخ هذا لان المقصود بالذات
الحصول ذلك الفعل الذي هو الكف عن الزنا كما كان المقصود من مثل تحصيل هذه الاركان

المخصوص

قال المص الوجوب لغة الثبوت

المخصوصة اذ يمكن الغرض يتعلق بنفي الزنا وعدمه وانما يطلب الكف عنه لانه يحصل العدم
في ضمنه لانه مقدور دون العدم اقول وعلى هذا التحقيق يمكن دفع النقض عن تعريف
الامر والنهي على ما ذكرنا بان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه فصار حاصل التعريف ان الامر
طلب يعتبر من حيث يتعلق بفعل والنهي طلب يعتبر من حيث يتعلق بترك الفعل وعلى هذا
لا حاجة الى قيد الكف في التعريفين واذا اريد تعريف الامر والنهي اللفظيين فيقال الامر
صيغة يطلب بها الفعل طلبا اوليا سواء كان ذلك الفعل كفا او غيره والنهي صيغة يطلب بها
ترك الفعل طلبا اوليا اي بالذات فالمقصود بالذات في جميع الاوامر ليس الا طلب
حصول الفعل سواء كان غير كف او كفا والمقصود بالذات في جميع النواهي ليس سوى
عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض الاصلي ففي اللفظي
يتميز التعريفان من غير حاجة الى اعتبار الحيثية بل الامتياز هاهنا حقيقي لا اضافي
وفي النفسي لا يتميز الا بالاضافة ولما كان كف عن الزنا ولم يكن المدلول المطابقي الا هو
ايجاب الكف عن الزنا وتحصيل هذا الفعل لكن قد يستعمل في تحريم الزنا بان كان المقصود
من الكف عن الزنا من حيث انه كف عن الزنا حتى كان المقصود بالذات نفي الزنا وعدمه
حكم الله بانه ايجاب للكف وتحريم للزنا هكذا حقق المقام **قوله** بحيث يتعلق تركه في جميع
وقته سببا للعقاب اقول هاهنا نظر لانه ان اريد بالترك معنى عدم الفعل ونفيه ففيه
انه قد مر ان بناء هذا التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب
وان اريد معنى الكف ففيه انه كثيرا ما يترك الواجب لا لكف النفس عنه بل لعدم ترجيح
احد الطرفين او مع ترجيح جانب الفعل اذا لم ينته الى حد الوجوب بحيث يترتب عليه
الوقوع اذ لا شك ان مجرد عدم اعمال الاعضاء وعدم ارادة احد طرفي المقدور لا يترتب
الفعل ولا يجب فيه صدور فعل الكف من النفس وتعلق ارادة منه بذلك الكف لانه
فعل اختياري لا محالة لانه صار سببا للثواب والعقاب بل عند ترك ما طلبها انما يحصل

بيان ان المنظ في النهي عدم الفعل

بيان ان خلف الوعيد لا يستلزم الكذب

الفعل لا شك في ان هذه الصورة يتحقق العقاب فالحق ان ما ذهب اليه ان عدم الفعل مقدور
لا بمعنى انه في قدرتنا ان نفعله ونحدثه حتى يقال انه عدم ازلي لا يصلح لذلك بل
بمعنى انه في قدرتنا ابقاؤه على حاله بان لا نفعل وان نقطع استمراره بالاتيان بالفعل
وعلى ما قررنا يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي
مضاد له حتى يكون ذلك واجبا لانه مقدمة الواجب فتامل قوله ما يعاقب تاركه لو اول
بما يستحق ان يعاقب لم يرد النقض وكان يرجع الى التعريف المتقدم فان النهاض
تركه سببا للعقاب يرجع الى هذا قوله لان ايعاده صدق في شرح الشرح فقد ذهب
بعض المتكلمين الى ان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد وقال قدس سره في بيانه كلام الشيخ
لان الايعاد بالعقاب خبر واخباراته تعالى صادق قطعا فيستلزم العقاب على الترك
لذلك وان كان تركه في غرض حواشيه ثم بعده بكرمه وفضله قوله اقول يمكن ان يقال
الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف وعدم جواز الخلف
في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به فتامل اقول ههنا بحث لان
الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو فلا يلزم الكذب
على ان حال ... لا يلزم الكذب في الايعاد على ... تقدير العفو فلا نقض على هذا التقدير
واما ان الايعاد لا يتحقق في ترك جميع الواجبات فيظهر جوابه عند قول الشارح والمراد بالذم
نص عليه الشارع به او بدليله قوله فيبطل طرده وكذا يبطل عكسه بالواجب الذي
قطع بانه غير واجب اذ لا يخاف على تركه اقول الجواب عن النقض ان المراد الخاف
على تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف في الاول وعدم الخوف في الثاني ليس
من خصوصية المكلف على انه لو قيل المراد ما يخاف العقاب على تركه في الجملة سواء كان الخايف
ذلك المكلف او غيره لسقط النقض الثاني وكذا لو قيل بالمستحق ان يخاف على تركه فتامل
قوله وقد يجاب عن النقض على هذا التعريف طردا وعكسا بان الغرض ههنا بيان الاحكام

الشرع على المكلف العمل بها وهي التي يتعلق علمها بها من ضرورة اجتهاد واعلم ما ثبت عليه في بيان
تعريف الفقه فاذا ظن المجتهد غير الواجب واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا
وبالعكس واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التعريفين الاولين بان المراد
بالعقاب والايعاد ذكر امارة العقاب ويجوز التخلف عن الامارة ثم لا يخفى ان يخاف
في التعريف الثالث ان كان من الاخافة يرجع الى التعريف الثاني وان كان من الخوف فلا يرجع
ويرد على الثالث ايضا يرجع وانه من اين هذا المعتبر سوف كلام المقدمة حيث جعلها تعريفات
متعددة قوله نص الشارع به او بدليله في شرح الشرح اشارة الى دفع ما ذكره المحقق
من انه ان اريد بذم الشارع نصه على ذمه فلا يوجد في الجميع اذ لا نص في كل واجب وان اريد
نص اهل الشرع فدور لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لدار ثم
قال والرسم بلوازم تابع المهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها واعترض العلامة
بان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره وبان توابع المهيات كلها مما
لا يتحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان توابع المهية قد يتاخر عنها بالزمان كذم اهل
الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم ولان الغرض من تعريف الواجب
ان يعرف ان الشارع فعل واجب فيذم تاركه فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون
ما لم يعرفوا الوجوب لا يعرف الوجوب ما لم يعرف الذم كان دورا كما ذكره المحقق
تعريف الوجوب بما يختلف آخره باختلاف الاوائل نعم لو قصد مجرد التميز بالنسبة الى الغير
من يذم كان وجها اقول فيه بحث لان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان الشارع فعل
واجب فيفعل وجوبا الى انه يذم تاركه والحاصل ان اهل الشرع وهم هؤلاء المعرفون
... ما هو واجب ... وذلك لان التعريف بل من الادلة الدالة على وجوب
كل فعل فعل وبعد هذا اراد ان يعرفوه لنا ويميزوه بعلامة يدل عليها بالقياس
الينا فاذا عرفوه بانه يذم تاركه عند اهل الشرع لم يلزم دور اصلا لا بالنسبة اليهم ولا بالنسبة

فاضل سلطان

البيان ان الغرض من تعريف الوجوب بالنسبة الينا ان نفعل ذلك الفعل بعنوان كونه واجبا
لا لان نذم تاركه ولو كان الغرض ايضا ذلك لم يلزم دور لان التعريف وقع بذم اهل
الشرع وهم سابقون علينا لان معرفتهم ليست من التعريف بل من مستقل المعلوم الشارع على انه
الدور على ما ذكره غير الدور الذي قرره المحقق وهو مندفع بما ذكره العلامة فما ذكره ليس
جوابا عن كلام العلامة بل هو بيان للدور بوجه آخر ثم ما ذكره في توجيه انه لم يكن هذا التعريف
بالرسم فمنظور فيه لان يذم صيغة مضارع يصلح للحال والاستقبال فعند تحقق الوجوب
يصدق انه يذم في الاستقبال ولو سلم فالمطلوب ائمة الصدق على ما هو المشهور ولو سلم
فالمراد ما يصلح لان يذم ويستحقه على ما مر نظيره في تعريف الواجب هذا ولا يخفى ان الظاهر من
كلام المنتهى انه على تقدير كون التعريف حدا يلزم الدور وعلى تقدير كونه رسما يلزم تأخر التعريف
عن المعرف ولا يخفى ما فيه فان كلا المحذورين يلزم على كل من التقديرين والظاهر ان مراد
المحقق انه لما كان الذم موقوفا على تحقق الوجوب فلو كان تعريف الوجوب به حدا لزم
توقف الشيء على نفسه ولو حمل على انه رسم فنقول التعريف الرسمي انما يصح بالعلم ثم تأخر زمانا
عن المعرف وههنا متأخر فتعين مساق كلامه لكن اللفظ لا يساعده فتأمل قوله فلذلك
اي فلاحق الواجب في المخير عند المحقق يذم تاركه على تركه باي وجه فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل انه
العبد لادخاله ايضا كما ذكره غيره من اصحاب الفن او كما ذكر المحقق غير الواجب المخير وهو
الموسع والكفاية وفيه بحث اذ كما ان الواجب في المخير هو احد ابهما كذا في الواجب
الموسع كان الواجب هو احد الصلوات الواقعة في اجزاء الوقت فالواجب الموسع
يؤول الى المخير باعتبار افراده الواقعة في اجزاء وقته ولعل الباعث له على ذلك الفرق
ان المحقق اختار في الموسع ان الجميع وقته وفي المخير ان احدها واجب لكن عند التحقيق كان
الواجب في الموسع ايضا احدها لان معنى كون الجميع وقته على ما سيجيء انه اذا وقع في اي
جزء من اجزاء الوقت فقد اوقعه في وقته فتأمل قوله ان نظر المحقق الى ان في ايراد قيد في التعريف

لادخال

لادخال الواجب الموسع وعدم ايراد قيد لادخال الواجب على الكفاية مثل قول القاضي بوجه
ما مع ان هذا مغن عن القيد الاول والاول لا يغني عنه تحكم بحث لانه ان نظر الى ظاهر اطلاق
العبارة لا يحتاج فيهما والا فيحتاج فيهما الى الاحتياج في ادخال الواجب على الكفاية
اتم لان عنده وعند سائر المحققين الواجب على الكفاية كان واجبا على الجميع لكنه
يسقط وجوبه بفعل البعض الآخر وفي الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا في جميع
الوقت الا انه يسقط بالاتيان في بعض منه بل الحق ان الواجب المخير على مذهبه ايضا احتياجه
في الادخال الى قيد بوجه ما مثل احتياج الواجب الموسع على ما عرفت آنفا فتأمل واعلم
انه قد يستشكل ههنا ويقال ان تارك جميع السنن آثم وكذا اذا ترك ما هو شعار الاسلام
في بلد كترك الاذان مثلا مع انه مندوب لا واجب اقول في الجواب انه قد يكون الشيء مندوبا
من وجه وواجبا من وجه آخر كما يجوز كون الشيء مباحا من وجه وواجبا من وجه آخر
على ما يجيء من مذهب الكعبي ويجوز كون الشيء واجبا وحراما من جهتين كالصلوة في الدار المغصوبة
فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون مندوبا من حيث خصوصية ذاته وواجبا
لا يجوز تركه من حيث استلزامه للواجب الذي هو القدر المشترك بين الكل وكذا نفس
الاذان من حيث هو سنة لكن لتوقف الواجب وهو اشاعة الاسلام واعلاء كلمة
الشهادتين عليه واجب وبالحقيقة الواجب شيء والمندوب شيء آخر وسيجيء لهذا زيادة
تفصيل وتوضيح في بيان مذهب الكعبي في نفي المباح وقد اجيب عنه بان الاثم والذم ههنا
ليس من حيث انه تارك للمندوب بل من جهة الاستهانة اقول هذا يدل على ان ترك الاذان
مثلا للتهاون لا لقصد الاهانة جائز وفيه تأمل قوله فانه قال القاضي صلوة النائم و
الناسي والركعتين في صلوة المسافر كما يصدق عليه الحد يكون داخلا في المحدود لانها واجبة
الا ان وجوبها سقط عنهم بالعذر والمحدود اعم من الواجب الذي ثبت وجوبه والذي
سقط وجوبه فتأمل في الجواب ثم لا حاجة الى زيادة هذا القيد لانعكاس الحد وادخال

الواجب الكفائي والموسع اذ نقول كما جاز ان يقال الصلوة كانت واجبة على النايم لعموم
الكتاب والسنة لكنها سقطت للعذر جاز ان يقال صلوة الجنازة مثلا كانت واجبة
على كل مكلف بعينه لكنها سقطت بفعل البعض فتارك صلوة الجنازة مثلا كان
كان مذموما بتركه مطلقا اي كان بحيث لو تركها يذم ولئن باشر الآخر لكن سقط الوجوب
وارتفع بفعل البعض فالوجوب الكفائي على هذا التوجيه غير مستحيل انه المختار وبظهر ضعفه
بتوجيه قول القاضي على ما قرره لزومه منه واذا كان تاركها مطلقا كان مذموما
لا تاركها على بعض الوجوه فاو لم يذكر قيد بوجه ما في التعريف واخذ الترك على العموم
لا ينتقض التعريف بعدم شموله للواجب الكفائي اذ حاصل التعريف ان الواجب بالمعنى
الاعم الشامل لما سقط وجوبه ولما لم يسقط ما يذم تاركه بتركه مطلقا اي ما كان يذم
تاركه بتركه مطلقا لا على بعض الوجوه سواء سقط ذلك الذم المتعلق بجميع تروكه كالواجب
الكفائي او لم يسقط كغيره واذا تعلق بجميع تروكه الذم فلا حاجة لما قيد وجه ما لا دخاله
وتعلق الذم بجميع تروكه لا ينافي سقوطه بالعذر فقوله اي يجب الذم معناه انه يثبت
ويعم كل واحد بعينه او ان كل واحد يستوجب ويستحق الذم لكنه يسقط وجوب الذم
بفعل المكلف الآخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل في جانب المحدود
وجعلت صلوة النايم داخلة في المحدود فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم في جانب
الحد فتجعل صلوة الجنازة انها كانت يذم تاركها على جميع التقادير لكنه سقط
ذلك الذم والمخلص انه كما جعلت المحدود شاملا للواجب الساقط وجوبه وكذا
الحال في الواجب الموسع فان صلوة الظهر مثلا كانت واجبة في كل جزء من اجزاء
وقته حتى انه كانت بحيث لو ترك في بعض تلك الاجزاء كان يذم لكن سقط ذلك
الوجوب وذلك الذم المتعلق بجميع تروكها بفعل المكلف في بعض تلك الاجزاء
وعلى ما قررنا ظهر نظهر لك ان اكثر المتصدين لحل الشرح يحومون حول هذا الكلام

ودام العلوا

ودام العلوا لما هو المرام والكلام على التوفيق **قوله** والقاضي ان يقول الخ اذا
ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك للواجب
تارك بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فتارك الكفاية يذم في الجانب
تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه
باتيان الغير وعدمه واذا لم ياتِ به غيره لحقه الذم بذلك الترك ولئن سلم يلحقه فهناك
ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه
العموم لا النظم وخرج الكفاية واذا قيد دخل قطعا واما التارك الذي هو النايم فان تركها
في حال النوم مغاير له حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول ذم اصلا فعلم ان ترك الكفاية
وترك النايم امران متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه فاذا اريد ادخال
احدهما اعني غير المتغير في التعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر نقضا على التعريف
اذ ذلك القيد لا يناسبه فتامل **قوله** لان كان يثبت بقطعي الدلالة وسندا والظني
مقابله فلا قطع في احدهما او فيهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ظني فيهما كما اشار اليه
كذا ذكره قدس سره موافقا لما في شرح الشرح وغيره اقول لا يخفى ان دلالة الامر في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب القراءة في الصلوة غير قطعي اذ استعمال صيغة
الامر في غير الوجوب شايع فلا قطع والحق ان يتمسك في ذلك بالاجماع او بكونه من ضروريات
الدين فتامل **قوله** فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل اي النوافل المطلقة والا فالنوافل
الموقتة داخلة في عموم كلمة ما وهذا بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود او قدر
لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا في وقوعها في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه
عين له الامام ليس اداء ولئن كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء زمان اتيان الزكوة اداء
وقيل ان تعيينه عرفي لا شرعي فلو كان الشهر قبل حولان الحول كان اتيان الزكوة تعجيلا
يقوم مقام الاداء وليس المراد بالاول ما يضايف الثاني والاخير مثل الحج فانه ليس له

قضاء لو وقعت اما مجازا قدر له شرعا اولا والطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك بل الكراهة ثابتة **قوله** والثاني اذا ذكرها ماخوذ من قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد ان القضاء موسع وقت العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدل على انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر اولا هو وقت العمر كالنية قضاء الظهر لوقت مقدر ثانيا هو بقية العمر فالبقية قد ورد في خبر الحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من تقدير الشرع فان اجيب بان التقدير يقتضي التعيين ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها بان العمر ايضا كذلك متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه فان قلت لعله ذهب الى ان الحديث يجعل القضاء مضيقا وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار كما ذكره في بحث الامر **اقول** يمكن المناقشة بان النوافل المطلقة انما يعلم كون وقتها جميع العمر لا بعضها بالاجتهاد وذلك بنصب الشارع الدليل على ذلك واقله انه لا يتعرض لتعيين وقت من العبادات موقتة بجميع العمر كيف وفي المجتهد لا يجوز ان يجعل وقتها جميع العمر وتقدير الشارع اعم من ان ينص به او ينصب عليه دليلا وما نحن فيه من قبيل الاول نعم كون وقتها ليس خارجا عن اوقات العمر علم بالعقل والثاني وقتها تمام العمر لا بعضه فلما يعلم من الشرع نصا او امارة فتامل والاظهر ان يقال في الجواب ان المراد من التقدير تقديره وتعيينه من اوقات عمر المكلف ولا اشكال ح اذ يخرج النوافل ويدخل القضاء ثم **اقول** وههنا اشكال آخر لا يندفع بذلك وهو ان بعض الواجبات كانت بحيث وقتها تمام العمر فكلما ان كالاداء الزكوة وصلوة الزلزلة عند الامامية فاذا فرض انه وجب اول زمان التكليف زكوة او زلزلة ولا شك في وقوعها احيانا فانه لم يصدق انه وقعا فقدر له

شرعا ويمكن الجواب عنه بان المقدر اعم من ان يكون مقدرا له بالنسبة لذلك المكلف او غيره نظيره ما قيل في القضاء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب عليه **قوله** ويمكن معناه فعل اولا ليخرج الاعادة فان قلت فيدخل القضاء قلت هذا القائل اخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت الى الفعل كما في التعريف الذي ذكره الغزالي في المستصفى والامام الرازي في المحصول حيث قالا الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وعلى ما نقلنا يظهر ان الاعادة قسم للاداء ولا اشكال في صدق هذا التعريف على الاعادة وجعل الشارح الاعادة بعض الاداء يجعل التعريف دوريا وما ذكرنا يندفع ما ذكر الشارح في كلام المتقدمين والمتاخرين ان الثلاثة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولا نطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحا نعم كلام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق الشارح على الاعادة انتهى وما هو نص في ذلك قول البيضاوي في مرصاده حيث قال وهي اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره والاداء ان كان مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة ثم كلامه في منهاجه خلاف ذلك حيث قال في العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة ولعل ما ذكره الشارح حيث قال وان وقع في عبارات بعض المتاخرين خلافه اشارة الى الامثلة والى ان كلام المنهاج تكلف لظهور ان الاداء في تفسير الاداء مقابل للثانيا في تعريف الاعادة وهو متعلق بيفعل قطعا فالامر فيه هين بعدما تحقق عندك ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل **قوله** فخرج ما فعل في وقت الاداء سواء كان فعل اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانيا فكان اعادة ان فعل لخلل في الاول ولعذر او فعل لا لشيء منهما والقصد لذلك التعميم لم يقل فخرج الاداء واخرج بقوله استدراكا اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا بلا عذر او خلل في الاول على ما هو الظاهر من لفظ الاعادة فكذلك

٣

فان تلك الصلوة لا تسمى اداء ولا قضاء ولا اعادة اصطلاحا ولكن تسمى اعادة لغة
واما اعادة الصلوة المؤداة خارج وقتها في وقت آخر لخلل او لعذر فهي اعادة
صلوة القضاء فهي داخلة في القضاء فلا تسمى اعادة اصطلاحا **قوله** وما لم يسبق له وجوب
كالنوافل قال قدس سره ان المؤقتة فان اطلاق القضاء عليها مجاز اقول ادخال
النوافل الموقتة في الاداء على ما عرفت واخراجها من القضاء بحكم والاطلاق الذي في صورة
السهو مسامحة **قوله** لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب اقول ينفي قول من قال
بوجوب فعلها حال النوم اما من قال انها واجبة حال النوم بان يفعله المكلف بعده
فلا اشكال اذ اللازم عليه جواز ترك الواجب في وقت فعله لا في وقت وجوبه ويصدق
عليه تعريف الواجب اذ يذم تاركه من حيث انه واجب وهو قد وجب في حال النوم بان يفعله
فيما بعده لا في حال النوم ثم اقول لا يبعد ان يقال في الخلاف راجع الى الخلاف في
سببية القضاء بل وجب بامر جديد او بالامر الاول فمن قال بوجوبها بامر جديد قال بالقول بعدم وجوب
صلوة النائم ومن قال انها واجبة بالاول قال بوجوبها فان قلت ايجاب الصلوة
حال النوم تكليف للغافل وتكليف بما لا يطاق اذ ليس في قدرته حال النوم الاتيان بالمامور به
99 قلنا ايقاع الفعل في حال النوم ليس بمحال نعم ايقاعه بشرط النوم محال وايضا قد عرفت
ان المطلوب ايقاعه بعد النوم واما انه تكليف الغافل فالجواب ان التكليف عندهم كان
تنجيزيا ومع لم يوجد المكلف بعد وهذا ليس بمحال عندهم بل هو مذهبهم واما التكليف
التنجيزي فهو حين كون الفعل مطلوبا وقد عرفت انه ليس زمان النوم بل بعده فتامل
قوله والحاصل ان الفعل لا يتقدم فان قلت الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها
فلا يصح ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا قد جعل ههنا ملك النصاب الذي هو جزء
سببها قائما مقام السبب وجعل وقته بذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت
ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه فهل هو اداء او قضاء قلنا ما وقعت

في الوقت اداء والباقي يصار في حكم الاداء تبعا كذا ذكره قدس سره والحق في جعل
الباقي في حكم الاداء ان الصلوة فعل واحد يجب فيه نية واحدة ولما وقعت الركعة
الاولى في الوقت فحين النية لم يعلم بفوت وقته فينوي نية الاداء واحدة اقول ويمكن
ان يقال وقت صلوة العصر التي وقع ركعة منها في وقتها والثلث في وقت المغرب
صار بسبب الحدث موسعا وذلك القدر من وقت المغرب صار مشتركا بينه وبين
العصر وفيها وما يبعد ان يقال انه وجب عليه النية بهذا التفصيل وهو ان بعضها اداء
وبعضها قضاء وفيه انه قد لا يعلم المصلي ان بعض منها وقع في وقته حتى ينوي نية
الاداء فيه تامل **قوله** ويسقط بفعل البعض لا يسقط لم يفعل البعض لكن اذا ظن
المكلف انه قام به غيره فلا ذم شرعا ولا اثم يدل عليه كلام الشارح في تعريف العاقل الواجب
حيث قال وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وقد صرح بذلك
في بعض الحواشي وقال في المنهاج هو اقتضاء الا في النهاية فان ظن كل طائفة من المكلفين
ان غيره فعل يسقط الواجب عن الكل وان ظن انه لم يفعله وجب على الكل وان ظن البعض
ان غيره اتى به وظن آخرون ان الغير ما اتى به وجب على الآخرين دون الاولين
ثم بعضهم ذهب الى ان الوجوب على الجميع من حيث هو اذ لو كان على كل واحد كان سقاطه
عن الباقين رفعا للطلب ونسخا له مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الايجاب
على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على كل واحد ويمكن ان يأثم الجميع بالذات
ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة
الوجوب كاحترام الميت مثلا لحصوله بفعل البعض ولهذا ذهب الى سقوطه وايضا
يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الوجوب بلا النسخ فتامل **قوله** والاختلاف
في طرق الاسقاط قال قدس سره هذا جواب عما يقال من ان الواجب على الاعيان لا يسقط
بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان وتقرير الجواب ان الاختلاف بشيء في طرق الاسقاط

بان يسقط احدهما بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل
للردة والقتل للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني
قال في شرح الشرح الشريف المحقق لما بين ان الواجب المعين على زيد لا يسقط بفعل عمرو لم يستقم
جعله جوابا بالمثل في هذا السؤال اقول لكن لمن يقال انه مستقيم بان يكون جوابا على تقدير
التنزل والاستظهار كانه قيل لو سلم ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض
الآخر فلا نم ان الاختلاف في طريق الاسقاط يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية
اقول ويمكن ان يجاب ايضا بان ما سلم ان الاختلاف في طريق الاسقاط يوجب الاختلاف
في الحقيقة النوعية والواجب العيني والكفائي مختلفان نوعا دون الجنس حتى يلزم ان لا يكون
الواجب الكفائي واجبا اصلا قوله وقد علم الغاية فقد علم عدم المانع والمادة وجود المقتضي
فهو ان دليل وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام البعض به ان البعض كان
يقتضي الوجوب على بعض مبهم قوله الجواب الحق بان اثم واحد غير معين لا يعقل الخلاف
المعقول الاعتراض على العلامة وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض
على ما يدل عليه قوله اثم الجميع اتفاقا اقول على هذا كان النزاع في انه واجب على الجميع
او على البعض لفظا فلا نزاع للمعتزلة في المعنى لكن يبقى المناقشة في اطلاق اللفظ وهو انه واجب
على واحد غير معين مع انه على تقدير عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض الغير المعين وقد يجاب
عنه بان من قال واحد لا بعينه فانما يقول بان الوجوب يتعلق به اولا ولكنه يقول بتعلقه
بالجميع ثانيا فصار الحاصل ان القول بتعلق الاثم بالواحد الغير المعين قصدا اولا
وان قيل بتعلقه بالمعين قصدا ثانيا وهو الجميع غير معقول بخلاف الاثم بترك واحد
غير معين فانه معقول فتامل قوله بخلاف الاثم بواحد اي بترك واحد غير معين وهو ترك
الجميع فيتعين قوله وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة اما الوجوب فيستفاد من لولا
الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة فمن تنكير الطائفة

وارادوا بالدليل

المسلم

الامر في الواجب المخير امر بواحد مبهم من امور معينة

وارادوا بالدليل الذي يدل به النظر القاطع قوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة
مستقيم الترجيح جائز نبه بذلك على ان من قال ان الواجب هو الجميع او البعض المعين ينكر
كون الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق الامر حقيقة
فمن انكر كون الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد انكر كونه متعلق الامر قوله ثم النص دل عليه
اي على الامر بواحد مبهم وعلى وجوبه كما في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لان قوله فكفارته اطعام ايجاب للاطعام
وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر
بواحد مبهم عقلا كما بينا والنص دل بظاهره على وقوعه وجب العمل بمقتضى ظاهره ولا يجوز
تاويله قوله لوجب تزويج الجميع يعني اذا طلب البالغة من الولي تزويجها من احد الاكفاء وجب
على الولي تزويجها من واحد من الاكفاء الخاطبين لها وتعينه موكول الى اختياره قال الامام
ان اريد بوجوب التزويج من جميع الخاطبين واعتاق جميع الرقبات وجوب كل واحد
على سبيل البدل فالملازمة مسلمة عندهم والاجماع على بطلان التالي ثم وان اريد
وجوب كل واحد على سبيل الجمع فالملازمة ممنوعة لانهم لا يقولون بذلك واجيب بان
هؤلاء اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب على الكل ولا بسقوط الباقي مع الاتيان
بالبعض بل قالوا انه يبرأ من غير سقوط فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل
الجميع استحق ثواب واجبات ولو تركه استحق العقاب على ترك واجبات ولو فعل
البعض سقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع بظاهره وقد نبه على ذلك الشارح بقوله ويسقط
بواحد ولا شك ان هذا مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب
على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايهما فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب
ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما مر فوجوب الجميع الوجستي به لكن لما لم يكن
الخلاف لهم مع المشاهير في المعنى والمناقشة في اللفظ ليس من داب المحققين توجه لدفع هذا المذهب

الغير المشهور منهم من عدم ذكر المذهب المشهور منهم في تعداد المذاهب اشارة منه الى انه راجح
في المختار قوله ولو كان التخيير معينا لخصوص احد ابطال للمذهبين الثالث والرابع بعد
ابطال الثاني وههنا بحث اما اولا فلانه قد نقل عنهم ان الواجب وان كان معينا لكنه يسقط به
وبالآخر فقوله لان التعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى بالآخر ممنوع والجواب ان المراد بانه لو وجب
ان لا يجزي من حيث انه واجب فان الجواب على هذا المذهب من حيث ذاته يقتضي ذلك ولا ينافي
ذلك الاجزاء بالنظر الى السقوط وقد تقرر السؤال الثاني بان الآتي باي واحد كان من خصال
التخيير آت بالواجب اجماعا اقول دعوى الاجماع في ذلك مع خلاف الواقع اذ القائل
بوجوب المعين لا يقول بذلك اقول واما ثانيا فلان لهم ان يقولوا منافاة هذا التخيير
انما هي للتخيير بالمعنى الذي قررتم واما بالمعنى الذي قررنا فلا منافاة بل هو عينه ولان اريد
ان المعنى الحقيقي اللغوي للفظ التخيير ينافي التعيين فيجب ان الاطلاق هذا اللفظ في الشرع بل
في العلماء يكفي المعنى المجازي لمناسبة بينهما متحققة وهي انه لو اتى باي واحد يسقط
عنه الواجب الجواب ان النص يدل على التخيير بالمعنى الذي قررنا وقد علمت انه يجب مراعاته اذ
لا مانع من العقل للعمل بمقتضاه اذا كان التعيين الذي هو مذهبكم منافيا الحقيقة لفظ
التخيير الذي قررنا كان منافيا لما اقتضاه الآية فكان باطلا قوله المعتزلة في نفي التخيير
اي في الوجه المذكور المختار عندنا ولعله اختار هذه العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم
نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر واما على القول بوجوب الجميع فلان الوجوب اذا تعلق
بكل واحد معا فليس في الايجاب تخيير وان سقط بفعل البعض اذ ليس معنى التخيير ولا يخفى
ان الدليلين لو تما لدلا على نفي التخيير بالمعنى المختار ولا يدلان على خصوصية مذهب فالمراد
بهما ابطال مذهب من هو خصم لجميع المعتزلة حتى يثبت بعده ما اختاره كل بدليل
المختص ببعضهم كذا ذكره قدس سره اقول فيه بحث اذ الصواب ان الادلة
الثلثة الاول تختص بالمذهب الاول للمعتزلة اما الدليل الاول فلانه يدل على ان كل ما هو

مجهول للآمر والمأمور كليهما يستحيل ان يكلف به ولا يمكن واجبا وبعكس ان كل ما يكلف
ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للآمر والمأمور كليهما فلا يتناول المذهبين الآخرين لان
الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المأمور واما ثانيا فلانه يدل على ان متعلق الواجب
يجب ان يكون بعينه هو متعلق التخيير ومتعلق التخيير في الآخرين ليس كذلك لان الواجب فيهما
واحد والتخيير فيما بين الواجب وغيره بالضرورة واما الثالث فظ قوله قالوا اولا
غير المعين مجهول اقول فيه نظر اما اولا فالمعارضة بما مر من اجماع الامة على وجوب تزويج
احد الكفوين الخاطبين وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة واما ثانيا
فلان هذا الدليل يجري في ابطال المذهب الثالث والرابع من المعتزلة ولا يندفع بالجواب الذي
سنذكره كما لا يخفى وهذا بناء على ان هذين الدليلين مشترك بين المعتزلة باسرهم ردا لما اختاره
المص في الواجب المخير على ما ذكره قدس سره وذلك ان يحمل على انه ممن قال بوجوب الجميع
فلا نقض قوله اذ علم المكلف والمكلف ذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد
والمراد بالضرورة معنى الواجب لئلا ينافي اذ يثبت بالدليل الدال على ان تكليف الغافل
لا يقع وليس المراد ان علم المكلف بماهية التكليف والتصديق بانه مكلف به شرط التكليف
والا لزم الدور على ما عرفت بل المراد ان الغرض من التكليف اتيان المكلف بالمأمور به
على الوجه الذي امر به فلا بد من العلم به قوله صح لذلك اي لعدم تقييده بخصوص شيء
منها الا انه لا يميز ولا يتعين له في الذهن لكونه مجهولا من حيث هو واجب والتكليف
بايقاع غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال والحاصل ان ما لا يتعين له اصلا
لا شخصا ولا نوعا يستحيل ان يكون معلوما ومفهوم احد الثلثة ليس كذلك قطعا
فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به ولان المقيد بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجا لا
ما لا يتقيد بتعيين وعدمه واحد الثلثة مبهما من هذا القبيل دون الاول قوله قالوا ثانيا
لو كان الواجب واحدا لا بعينه اقول هذا الدليل بادنى تصرف يجري في رد مذهب

من قال من المعتزلة الواجب واحد معين وذلك لانه يلزم ان المخير فيه واجب بعينه وغير واجب
ولا يندفع بشيء من الجوابين اللذين ذكرهما وهذا ايضا انما يتوجه بناء على ما ذكره قدس سره
قوله واما ثانيا فبالحل اقول الظ انه ذكر في مقام الحل جوابين على ما ذكره قدس سره
وتقرير الكلام انه لما كان المعروض لصفة الواجب في المخير هو مفهوم احدها لا بعينه فنقول
المستدل لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه
واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما محل المنع اذ المتبادر منه انه لو كان الواجب مفهوم
احدها لكان المخير فيه الجائز تركه مفهوم احدها ويدل على ما ذكرنا ذكر الحيثية في الموضعين
فح نقول الواجب هو مفهوم احدها اذ لا يجوز تركه البتة اذ تركه انما يكون بترك الجميع وهو
غير جائز اتفاقا واما المخير فيه الجائز تركه فهو كل واحد من المعينات اذ كل واحد من المعينات
يجوز تركه والقول بوجوب مفهوم احدها على راي من قال بوجود الطبايع سواء
كانت ذاتية لافراده او عرضية لها ظ واما على راي من نفى وجودها مطلقا او وجود
العرضيات بالذات فوجودها عبارة عن وجود ما يصدق عليها لكن الوجوب يتعلق بمفهوم
بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد هذا المفهوم ثم ان اختار الشق الاول من الترديد وقوله
لان هذا المفهوم وان كان واحدا لكنه يتناول جزئيات متعددة فمن هنا يقال هو واجب من
حيث وجوده في ضمن بعضها مخير فيه اي جائز الترك من حيث وجوده في ضمن البعض
الآخر فيتعدد الواجب والمخير فيه وحاصله ان الفرد الذي يتحقق به هذا المفهوم من حيث
انه واجب غير الفرد الذي يتحقق به من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان كل واحد
من الفردين قبل الاتيان بالفعل وان كان بحيث يصلح ان يتحقق به هذا المفهوم
من حيث انه واجب ومن حيث انه جائز الترك لكن تحققه من حيث انه واجب لا يتصور
الا في ضمن فرد معين وتحققه من حيث انه جائز الترك في ضمن فرد آخر معين اي غير المعين
لا يتحقق ولا يتصور لكن الفرد الذي به يتحقق الواجب هو غير الفرد الذي يتحقق

بالجائز تركه كما يظهر في النظر لا النظر الذي ذكره من الجواب احد الشيئين وتحريم الآخر لا على التعيين
فالجواب الاول منع بطلان كون كل واحد من الافراد يصلح لان يكون واجبا بخصوصه ومخيرا فيه جائز
الترك لكن على سبيل البدل بمعنى ان ايها فعل المكلف كان واجبا بخصوصه وايها ترك
كان جائز الترك فالواجب على هذا هو خصوص ما فعل وفي الاول هو مفهوم احدها وفيهما
بون بعيد فالقول بانهما جواب واحد على ما في شرح الشرح خطأ كيف وبينهما نوع من المنافاة
على ما عرفت آنفا وستعرف وجها آخر للمنافاة بينهما وايضا الجواب الاول يقدم
من قول الشارح لتعينه مفهوم احدها حتى لو ضم اليه شيء آخر كان زائدا استدركا على ما ذكره
قدس سره ثم هذا الذي علم الجواب الثاني ظاهره انه توجيه للمذهب المختار بان المراد
من وجوب الواحد المبهم هذا المعنى اولى بلفظ الابهام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون
احتمالا آخر يذكر في مقام الرد اذ لا يجب في مقام الرد على دليل الخصم مراعاة ما هو
المختار عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الواجب على كل
احد ما يختاره لوصل هذا كل واحد يصلح لان يكون واجبا والشارع انما اوجبه كذلك وذلك
بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء بخلاف مذهب هذا البعض فان الواجب يختلف
بالنسبة الى المكلفين ولا يصلح كل واحد لان يصير متعلقا للوجوب على انه لو كان هذا عين ذلك
المذهب لم يعز في مقام الرد على ما مر آنفا فقوله وذلك لان الذي في قوله وتعدد ما صدق
عليه هو الجواب الذي حاصله منع الملازمة وقوله وتعدد ما صدق عليه اشارة الى المخير فيه
واجب مع اشارة الى ان الشق الثاني غير معقول وتعدد ما صدق عليه مفهوم احدها
الذي في ههنا من تعدد ما صدق عليه الواجب والجائز تركه وقوله والمخير فيه واجب لا
اشارة الى منع بطلان التالي في الشق الاول والحاصل ان المخير فيه ما هو واجب بعينه
وما هو غير واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المعروف واما المخير فيه ما يتحقق به
الواجب وفيه ما لا يتحقق به الواجب ~~منها لا يتحقق به الواجب~~ لكن كان يصلح لان يتحقق

به الواجب بناف الوجوب وبما قررنا ظهر ان منع الملازمة الذي هو الجواب الاول مبني على
حمل الواحد لا بعينه في الواجب على المفهوم مع قطع النظر عن الفرد مطلقا بناء على ما هو الظ
من عبارة الملازمة اذ لو حمل الواحد لا بعينه في الواجب والمخير فيه على المفهوم من حيث
تحققه في ضمن الافراد او على ان المراد معين في الجملة بحيث يطلع الله لا يمكن منع الملازمة لان كون
مفهوم احدها واجبا في ضمن فرد وكان مخيرا فيه في ضمن فرد آخر على سبيل البدل لا يمكن
انكاره ومنع بطلان التالي في الشق الاول الذي هو الجواب الثاني مبني على حمل احدها على المفهوم
المعتبر في ضمن الفرد اذ لو حمل على المفهوم من حيث هو لم يتصور الشق الاول فكيف يصح اتحاد
فان قلت ففي كلام المجيب اضطراب قلت لا بل ذلك الاضطراب في كلام المستدل حيث
كانت عبارته في الملازمة مشعرة بان المراد مفهوم احدها من حيث هو مع قطع
النظر عن تحققه في ضمن الفرد وكلامه في التقسيم صريح في ان المراد منه المعتبر على نحو تحقق
في ضمن الفرد والا لم يتصور التعدد فهذا ايراد آخر على المستدل وانت نعم علمت بما قررنا
انه لو حرر كلامه في الملازمة لم يندفع بشيء من الجوابين بلا حاجة اذ الحاصل ان ههنا احتمالين
لتوجيه القول بان الواجب والمخير هو احدها يمكن دفع الدليل بالقول بكل واحد منهما
وبهذا يظهر انه لو ترك في الاستدلال اصل الملازمة وتقرر هكذا الواجب هو احدها
والمخير فيه الجائز تركه اما غيره او عينه الى آخر الدليل لم يندفع بالجوابين عنه ويظهر لك
ان اخذ الملازمة في الاستدلال غير محتاج اليه هذا ما عندي في تحقيق هذا الكلام الذي
تحير فيه الاقوام قوله وهو حصول المصلحة بمبهم بان الجامع فان مصلحة الفعل الواجب
على الكفاية تحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما ومصلحة الواجب المخير تحصل بفعل
احد الامور مبهما فحصول المصلحة بمبهم قدر مشترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية فيثبت
في المخير وفي قوله ولئن كان بلفظ التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم الوجوب بعين
لئن كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما في الواجب على الكفاية قيل في كون الكفاية

قوله وجوب … الحكم في الكفاية كانه توهم ان حصول المصلحة بمبهم ينافي وجوبه على البعض المعين اذ لا يطلب منه تحصيله بل يحصل الغرض بفعل الآخر ايضا والوجوب على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فظهر ان حصول المصلحة بمبهم …

بلفظ التخيير نظر وجوابه ان التخيير في الكفاية وان لم يكن لفظا لكن كان معنى كما ذكره قدس سره
اقول لا حاجة في جوابه الى ما قيل الى الرجوع عن الكلام الذي صرح به في الشرح بان مقابلة هذا الكلام
ناظر الى ما نقله عن المخالف في اثبات ان الواجب على الكفاية واجب على احدهم مبهما بقوله
قالوا ثانيا فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وهو تصريح بالوجوب
على طائفة غير معينة فاراد … بلفظ التخيير ان الواجب هو حصول الفعل من احدهم ايا ما كان
قوله فيكون سند الا منع قال قدس سره ان قلت فليحمل ما في المنتهى على المنع وليجعل الاجماع
بترك البعض سندا فلا منع قلت على هذا كان التعرض للاجماع مستدركا اقول التعرض
للاجماع لتقوية السند فلا استدراك بل الحق في الجواب ان يقال اذا تعرض للاجماع في معارض
السند كان السند مبطلا واذا ترك لا يبطل والمنع ثم يمكن توجيه كلام المنتهى بانه ناظر
الى ما نقله من الاجماع على وجوب تزويج الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد
من جنس الرقبة على التخيير على ما مر فان ذلك يقتضي الاجماع على اثم تارك البعض الغير المعين
من حيث انه غير معين تامل قوله وهو ان زعم ان الواجب معين عند الله … استفاد من ان
العلم الى الآمر فقط وفيه رد العلامة حيث ذكر انه عام لا اختصاص له بمذهب منهم
كالدليل الاول والثاني اقول قد عرفت ان الدليل الاول والثاني ليس على ما تقدم
دليل المذهب الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثاني … فليس المختص من توسيط الدليل
الخاص بالاول بين الادلة العامة اقول ينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجب ان يعلم الآمر الواجب
لان الآمر هو الله تعالى والله عالم بما قدره حيث انه كونه معلوما لله تعالى … كونه آمرا
فرد عليه انه كما يجب علم الآمر يجب علم المأمور او علم المكلف والمكلف معا كما
لا بد … والجواب ان المراد ان علم الآمر شرط لوجود التكليف وصحته واما علم المأمور
فلا يكون شرطا والا لزم الدور وبهذا القدر حصل اختصاص الدليل بعلم الآمر ولا يرد النقض
فتامل قوله الجواب انه يعلمه حسب ما اوجبه هذا تقرير الجواب عن قبل الله واما الجواب

عن قبل المذهب الاول انما فقط اذ المجموع معين واما الجواب عن قبل من قال بان الواجب على كل
ما اختاره فلان كل ما اختاره كل احد كان معلوما له تعالى ايضا وكان معينا عنده بالنسبة
الى كل فعل وكل مكلف وبالجملة كل ما كان معلوما له وهذا مشترك بين جميع المذاهب ولهذا
ذهب الشيخ العلامة الى انه مشترك بين الجميع لكن قد عرفت انه مشترك بين جميع مذاهب
المعتزلة ومذهب المص ايضا فلا اختصاص له بالمعتزلة ايضا فتامل **قوله** فهو الواجب عليه
اتفاقا اقول دعوى الاتفاق محال اذ عند الخصم كيف وعند القائل بان الواجب معين عند الله
ما يفعله المكلف اما واجب واما مسقط للواجب **قوله** لانا نقطع بان الخلق فيه سواء
هذا دفع سند اولا لمنع عند القائل بان الواجب على كل احد ما يختاره فلا يكون هو عين المتنازع فيه
قوله هذه ثالثة مسائل الوجوب لم يصدر المص حكم الواجب الموسع بلفظ المسئلة
بل جعله رديفا للواجب المخير تنبيها على ان الموسع يرجع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل
جزء من الوقت غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلوة المتماثلة في النوع
المتعددة في المحال المتمايزة بالاوقات والشيخ اقتفى المشهور فصدره بها نظرا الى ما بينه
وبين المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب ان تعلق بوقت معين فان كان يساوي
ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان فذلك الواجب يسمى مضيقا وذلك الوقت
يسمى معيارا والتكليف بمثله جائز اتفاقا او ينقص الوقت عن الفعل فيمتنع من
منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره كما اذا طهرت المرأة
او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ركعة فقط فانه يجب فيه القضاء بمعنى انه
يجب اداء ركعة في الوقت والباقي خارجه فالباقي قضاء لكن صار حكم الاداء على ما مر
والمص تركه لا اختلاف فيه او يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع
والوقت يسمى ظرفا واختلف فيه فذهب الجمهور الى ان جميعه وقت الاداء بلا بدل
بمعنى ان ايقاعه في اي جزء من اجزائه في وقته وكان اداء من حيث خصوصية كونها ظهرا مثلا

تأمل وكان معينا عنده من حيث كان معلوما له

ناني

علما بقيد

لا من حيث كونها فردا للواجب المخير او العزم بدلا عن الفعل في اول الحال دل هذا الكلام على
ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة حتى يتوجه على القاضي ما في المنهاج من ان العزم لو صح
بدلا لتأدى الواجب بضرورة تأدي المبدل منه بالبدل ومن انه يلزم تعدد البدل هو العزم في
كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل لان المبدل منه هو ايقاع الفعل في اجزاء الوقت
والبدل هو ايقاعات العزم فيما الا في الجزء الاخير منها فكل واحد منهما متعدد وكل بدل شيئا وكذا
مبدله على تقدير تسليم كون العزم بدلا وكذا يندفع ما قيل من ان البدل انما يصار اليه عند العجز
عن المبدل منه كالتيمم والوضوء وذلك لان ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير **قوله** وقال
الكرخي هذا اي كونه نفلا يسقط به الفرض فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت على صفة التكليف
فلا يتحقق الوجوب فيه فمن اين يسقط قلت ليس المراد انه تحقق ههنا وجوب فسقط او عدم
لم يتحقق الوجوب الا في آخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق في شأنه الوجوب ويمكن ان يتعلق
الوجوب الا انه بفعله يسقط واورد على الكرخي بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا في الجزء
الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا اقول لكن لمن يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا
بعد حصول الجزء الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب آخره في
مثل هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب **قوله** ولنا ايضا لو كان
الدليل الاول عاما وهذا انما ينفي الثاني والثالث فقط **قوله** فلا يصح كما قبل الزوال
اقول فيه بحث لانهم وان صرحوا بان وقته الذي كان الواجب فيه اداء هو آخر الوقت
لكن صرحوا ايضا بان ما فعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب فهذا بخلاف
تقديم صلوة الظهر على الزوال فوقت الظهر عندهم ثلثة اقسام ما يصح فيه ويكون اداء
وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان مسقطا للاداء وهو اول الوقت
وما لم يصح اصلا وهو وقت الضحى مثلا وتقديم الفعل على وقته المقدر له سائغ في الشرع
كالزكوة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الامامية الى غير ذلك

العزم على فعل الواجب من لوازم الايمان ام لا

والعجب منه انه نقل حديث تعجيل الزكوة عند نقل منع بعض الحنفية ولم يتوجه لدفعه
مع انه يندفع به ما استدل به على بطلان مذهبهم لان هذا الدليل منقوض بهذه الصورة
ويمكن دفعه بان الكلام في الواجب الموقت الذي عين الشارع وقتا لادائه بحيث لو اتى
به في آخره كان قضاء عند البعض واداء الزكوة ليس كذلك لكنه مناف في المثال
على انه يتطرق تشبيه يصلح سند المنع فتامل قوله وكلاهما خلاف الاجماع اقول فيه بحث
لان القائل بان وقت الفعل هو اول الوقت لا يخلو اما ان يقول بان القضاء عدم عصيان
ام لا فعلى الاول يمنع الملازمة القائلة فيمكن ان تاخيره لغير وقته عد عاصيا عصيانا بل جعل
القضاء فيستثنى انه عصيان كما لو اخر الظهر الى الوقت المخصوص بالعصر وان لم يكن كذا فخيرا
الى آخر وقت الظهر وهذا ظاهر حتى الموسع عند هؤلاء وعلى الاول يمنع الاجماع والثاني هو الاول
قوله الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على ان هذه المقدمة مما علمت ضرورة من الدين
او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يحتاج الى الاستدلال بالاية لو كان ممتثلا لامر الامر
لما جاز الاقتصار على العزم حتى يتوجه ما قيل انه ان اريد الفاعل للصلوة في آخر الوقت
فيمنع الملازمة لان آخر الوقت مضيق للفعل وان اريد الفاعل للصلوة في اوله فبطلان
اللازم ثم على انه لو كان هذا الجواب منعا لا معارضة لم يتوجه ما ذكر اصلا قوله بل لان العزم
قال في شرح الشرح يعني ان من احكام الايمان ولوازمه ان يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب
اجمالا ليتحقق التصديق الراسخ في الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب
المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة سواء دخل الوقت او لم يدخل على ما قال في التنقيح يجب
بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان وكان العصيان لذلك واما
تفريع قوله فلو جوز على ما سبق فليس مما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك
اقول فيه نظر اما اولا فلان العزم على الاتيان بالفعل هو ارادة الاتيان به وليس ارادة
الاتيان بكل واجب من لوازم الايمان وتحقيقا للتصديق بما جاء به النبي وتعلق العزم

على الفعل

على الفعل الواجب عين الثقة بوجوبه مما لا يخفى على احد ولو كان ما ذكره حقا لزم ان يكون كل من ترك
واجبا بل من ترك العزم عليه وقتا من الاوقات غير مؤمن وليس المراد من كونه من احكام الايمان
انه لازم له لا ينفك عنه بل انه من توابعه وروادفه واما ثانيا فلان وجوب العزم في كل واجب
قبل الفعل وبعده اي والاتيان قد منعه بعض الشارحين وقال ان اراد بالعزم الذي قبل الفعل
فهو صحيح لكنه لا نزاع فيه وان اراد به القصد على الفعل في ثاني الحال فلا نسلم وجوبه فانه لا نسلم على
ان مرادهم من وجوب العزم في كل وقت عدم تجويز الترك وهذا هو الحق لانه كثيرا ما يخطر الواجب
بالبال ولم نجد في انفسنا ارادة بالفعل ولا بتركه بل اللازم عدم ارادة الترك وعدم
تجويزه فتامل واما ثالثا فلان صحة التفريع يتفرع تعلق الاثم بتجويز الترك وذلك لازم
من استلزام تجويز الترك عدم العزم وهو واقع اذ لو كان العزم واجبا في كل وقت ففي
صورة تجويز الترك وهو حين عدم العزم كان يتحقق الاثم ولا يتفرع صحة التفريع استلزام
عدم العزم لتجويز الترك على ما زعمه وقد قيل في الجواب عن هذا انه اراد بالتجويز عدم الجزم
لما يجيء في بحث الاحكام ان الواجب له معان منها ان الجزم بعدمه كما يقال في التعليقات
ولو غلب على الظن لكن فيه تجويز او ترك هذا الكلام مبني على حمل العزم على الثقة وليس بصواب ولعل
هذا التوهم نشأ من قول الشارح فلو جوز وليس المراد من التجويز الا احتمال الخطأ المقابل للجزم
بل ما يقابل العزم والارادة فتدبر قوله ومذهب الشافعية اي البعض منهم وهو المذهب
الثالث المشار اليه بقوله وقيل وقته اوله في شرح الشرح المعتزلة انه لما علم دليل مع جوابه من دليل
الحنفية مع جوابه وقيل ان قوله لانه تركه لا يناسبه ولعل المراد ان اخذه هنا اخذ الشرح في ضمنه
لا اخذ الشارح يشبهه ومثله والاظهر ما ذكره قدس سره وهو ان المعتزلة طالع دليله بالجواب
من دليل الحنفية وكذا علم جوابهم دليلهم لانه تركه اختصارا اذ علم من الجواب جواز التعجيل
وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب فيقال لو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج
عن عهدة التكليف بادائه فيه وانه باطل اجماعا وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في اول الوقت

نفيه للوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير في اجزائه وايضا لو تعين في اوله لما جاز التاخير
وقيل المراد بالعكس قلب البعض والمقصود ان مذهب الشافعية دليلا وجوابا معلوم من دليل
الحنفية اما الاول فلان دليله هو انه لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى بتقديمه لانه ترك
للواجب وهو قلب البعض لدليلهم وهو انه لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب فيعلم منه بادنى تغير واما الثاني فلان جوابه عن دليلهم معارض بدليله فيكون
دليلهم جوابا لدليله قوله واخر الفعل عنه اي عن ذلك الجزء اول الاوقات التي تؤول واخر الفعل
اليه اي الى ذلك الجزء والمراد انه لم يفعله فيما قبل ذلك الجزء وفي قوله مع ظنه الموت اشارة
الى بقاء الظن مع التاخير اذ لو لم يبق الظن لم يكن في التاخير يدل عليه في بعض شروح المنهاج
قوله ولا خلاف معنى في المعنى فان القاضي يوافق الجمهور في ان فعل واقع في وقت كان مقدرا له
شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه واقعا خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة
في المعنى الا انه يريد القاضي وجوب نية القضا بناء على ان ذلك الظن لما صار سببا لتعين
ذلك الوقت لان يفعل فيه بحيث لو تأخر عنه كان عصيانا فاذا فعل في خارجه كان قضاء
اذ لا عصيان في فعل الاداء وايضا في اول الوقت الى ذلك الجزء كان مجموع الوقت المقدر له
شرعا بحسب ظنه والمعتبر في الاداء ان يفعل في الوقت المقدر له شرعا اولا بحسب ظنه لا بحسب
الواقع فقط كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله ثم اوقعه في الوقت فانه قضاء
ووجب عليه نية القضا عملا بظنه مع انه اوقعه في وقته المقدر له شرعا اولا بحسب الواقع
وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وما ذكر من الوجهين مردود اما الاول
فلما ذكره من انه اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل دخول الوقت واخر فانه يعصى اتفاقا
وبعد ظهور خطأ اعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء او وجب عليه نية
الاداء بلا خلاف فعلم ان العصيان لا ينافي كون الفعل وقع اداء ووجوب نية الاداء واما
الثاني فلان وجوب نية القضاء فيما ذكر لعدم ظهور فساد الظن وفيما نحن فيه ظهر فساده

على ما هو المفروض وعند ظهور الفساد يجب نية الاداء كما في الصورة التي ذكرها الشارح قوله
فالتحقيق انه لا يعصي عبر بلفظ التحقيق لان فيه خلافا ولما ضعف قول من قال
بالعصيان بدليل تحقق الوجوب رد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب
على ما هو يذم شرعا تاركه في جميع وقته وهنا ما ترك في جميع وقته باختياره بل ترك
في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير
عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان
وقد رده الشارح ايضا بان التاخير جائز الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع
ولا اثم في فعل الجائز قوله اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال هذا بناء على انه
جعل شرط الجواز العلم بالسلامة اذ لا يمكن الظن بها لان المفروض تحققه فيتحقق المشروط
فيجب ان لا يأثم اول ولو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم يتأد الى تكليف
المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف
بمشروطه تكليفا بالمحال بخلاف ما اذا كان الشرط العلم بها فانه ممتنع الحصول عادة
وقد اعترض على لزوم تكليف المحال بعد حمل الكلام على ان الشرط هو العلم بالسلامة بانه
انما يلزم ذلك ان لو وجب عليه التاخير لشرط العلم بها لان الشرط لما كان ممتنع الحصول
فكذا المشروط اما لو جاز لا التقديم فلا تكليف بالمحال لان المكلف به هو القدر المشترك
بين الجائز والمح والدائر بين الجائز والمحال جائز ليس بمحال نعم يلزم على هذا الاشتراط
ان لا يكون لجواز التاخير فايدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال من اوله وايضا
يلزم ان لا يكون ذلك الفعل واجبا موسعا بل مضيقا بالنسبة اليه اذ لا يجوز له التاخير
المشروط بالعلم بسلامة العاقبة وايضا قد عرفت ان الموسع مندرج تحت المخير فيلزم
التخيير بين الجائز والمحال وهو يرفع حقيقة التخيير فيصير واجبا معينا لا مخيرا ويمكن حمل
كلام الشارح على انه يجر الى تكليف المحال ولو على سبيل البدلية لكن الكلام في عدم جوازه

في الآن فقال انه عبث وهو على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون تكليفا محالا لا التكليف
بالمحال **قوله** وهذا بخلاف ما وقته العمر فيه منع لان الكلام كان في الواجب الموسع الذي
ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا وهذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف مذهب
الجمهور وفي المحصول يجوز له التاخير فيما يسع العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى
فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته لمرض او كبر لانه لم يمكن توقيعه
للفوات على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر قال قدس سره الفرق بين ما وقته العمر وبين
غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز
فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجاة اذ لا اثم بالجائز واما بشرط سلامة
العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا نقض للدليل الدال
على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المص لما اختار الفرق بينهما توجه عليه النقض
بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في الموسع الذي وقته العمر لو جاز التاخير
ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره
لان يتضيق وقته كذا ذكره قدس سره اقول اذا فرض وقوع الفجاة قبل وقت التضيق
فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال
ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان
اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاة لانه
ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره واعترض عليه قدس سره موافقا
لما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان الفرق المذكور لا يفيد فيما ذكرنا من الدليل المشترك
بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما
لتعارضه كل منهما الاخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني
ارتفاع

ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فنعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارض القطعي دونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته على
ما لا يخفى واما المعارض فليس بتمام سبيل انه يمكن قطعيا مقيدا للعلم وذلك لانه يلزم
رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بل يجب ظنا اذ الوقت يجب ظنه
ازيد من هذا وكذا يدخل في تعريف الواجب على ما نقل عن القاضي اذ يصدق عليه انه تاركه
يذم بوجه ما وذلك اذا تركه مع ظن الموت فتامل وبما ذكرنا يندفع ما في بعض شروح
المنهاج معترضا على صاحب المنهاج بانه يشكل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا لان الغير
الا انه لم يتوقع الفوات لامارة ومات اللهم الا اذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب
عن وجوب الاداء **قوله** فهذا لا يمكن ايجابا لتحصيل النصة اقول فيه تنبيه على تحرير
محل النزاع وهو ان النزاع في ان الامر بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة حتى يكون
المقدمة واجبة بنفس ايجاب ذلك الواجب ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد
في الواجب امر اضافي مختلف بالقياس الى مقدمة مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس
الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ والعقل
مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة اذ لم يحصل البلوغ والعقل لم يحصل وجوبها
ولكن يجب الصلوة عند قيام وقتها وان لم يكن لطهارة فالمقدمة في الاول شرط الوجوب
وفي الثاني شرط الوجود الواجب وجودا معتبرا شرعا سواء كان شرطا لنفس الوجود اذا
كان ذلك الواجب مما لا يمكن حصوله عقلا او عادة بدون تلك المقدمة ويسمى
شرطا عقليا او عاديا او كان شرطا لكونه معتبرا شرعا ويسمى شرطا شرعيا ولهذا كانه
اصطلح وسماه شرطا قال في شرح الشرح لا خلاف في ايجاب الاسباب فالامر بالقتل
امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره وتعزيره
على ما ذكره القوم ظاهر لانهم يريدون بالابهام الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا

او عقلا او عادة ويجوزون بالمقدورية عادة الا يكون في وسع المكلف كتحصيل القدم
في القيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع
شرطا لذلك وان كان يتصور وجود الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا ان المص
كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم عقلا او عادة ليس واجبا مطلقا ٢٢٢
اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا يدخل في تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به فلا يفتقر
الى الاحتراز عنها بقيد المقدورية فلذا فسر المقدورية بان ثبات الفعل بدونه
عقلا او عادة على معنى ان المكلف عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة
ويترك لها كذا انفرد الشرح وعليه اشكال منشاه جعل قوله ثبات الفعل بدونه وصفا
كاشفا للمقدور وذلك لان المقدمة المقدورة ح لا يتناول الا ما جعله الشارع
شرطا ضرورة ان ما يلزم فعله عقلا او عادة لا يكون مقدورا بهذا المعنى ح فيكون
التقييد بقوله شرطا لغوا والتعميم بقوله او غير شرط باطلا فالاولى ان يراد بالمقدور مفهومه
اللغوي اي ما يدخل تحت قدرة المكلف ويجعل قوله ثبات الفعل بدونه وصفا مخصصا
لا كاشفا اي الذي كان مقدورا بهذه الصفة فهو واجب والا فلا انتهى وفيه نظر اما اولا
فلما قيل في بعض الحواشي موافقا لما قيل في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في السبب
ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما والقول الثاني
مما اختاره المرتضى الشريف ولم يذكره المص ووجهه ان حصول المسبب واجب عند
حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب نعلقا كانه اريد بالسبب
العلة التامة لا المعتبر في الحلة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب ٩٩
بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب
والقول الثالث لا يابى عن عبارة الماتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب

في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر لا يكون مذهبا آخر
لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو وجه اتم مع غفلته عن كلام المنهاج فقل عن عبارة
الكتاب ايضا ووجه هذا المذهب ان ايجاب الشيء لا يوجب ايجاب غيره ورد بان الاتم في ذلك
فيما يمكن ذلك الغير بما يتوقف عليه الشيء اقول وايضا قول الشارح بعد ذلك حيث قال
فالجواب لانه الاجماع ولان سلم فهو في الاسباب خاصة بل على تحقق الخلاف في الاسباب
فان منع اجماع وجوب تحصيل اسباب الواجب في قوة الخلاف في وجوب الاسباب
عند ايجاب المسببات اقول واما ثانيا فلانه جعل قول الشارح فكانه زيد في ذلك اشارة
الى ما يلزم فعله عقلا او عادة لا الى بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وهو الظاهر نظرا الى
لفظ كان لان جعل الآلات قيدا في الوجوب مقطوع به متفق عليه بين الكل كما مر على
هذا يلزم مفاسد مثل انه يلزم على مختار المص ان وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض
الراس فمن لم يغسل بعضا من الراس لا يجب عليه غسل الوجه في الوضوء وكذا من لم يترك الاكل
مثلا لم يجب عليه الصلوة لان التزم ذلك وذلك خلاف الاجماع واما ثالثا فلان المراد
بالواجب في قول الشارح مختار المص ان ما لا يتم الواجب الا به هو الواجب المطلق حيث صرح
بان الكلام فيه فعلى هذا يصير التقييد بقوله مقدورا لغوا اذ ما لا يتم الواجب المطلق
الا به اذا كان اطلاقه بالقياس اليه لا يكون على هذا التوجيه الا الشرط الشرعي الذي يمكن
المكلف ان ياتي بالفعل بدونه عقلا وعادة ويصير قوله والا فلا مما لا معنى له اذ لم يتحقق
فرد للمقدمة الواجب المطلق يكون مقدمة عقلية ولا عادية ولا شرعية غير مدخل تحت قوله
والا فالصواب جعل ذلك اشارة الى ما لا يمكن تحصيله من الآلات كما فعله قدس سره
وهذا اعتذار من قبل المص حيث لم يورد قيدا للاخراج ما لا يدخل تحت قدرة المكلف كغيره
لانه جعل مقدورا احترازا عن المقدمة العقلية والعادية والمعنى ان الواجب بالقياس
الى هذه الامور مقيد فكان خارجا عن البحث اذ قد عرفت ان الكلام في الواجب المطلق

وأما ايراد لفظة كان فيا النظر لاعدام القطع بكون الباعث له على تركه قيد للاحتراز عنه ذلك
وأما رابعا فلان شرطا على توجيه الشارح لما كان تفسيرا لقوله مقدورا يكون المقيد فيه مقدورا
بالشرط والشارح وضع تفسير الشرط موضعه حيث قال بأن الفعل بدونه عقلا أو عادة
على أنه وصف كاشف للمقدور كالمفسر في كلام المتن كان وصفا كاشفا أيضا فيندفع
بذلك ما اورده بقوله ومع بكون التقييد بقوله غير شرط باطلا وذلك لأن شرطا في كلام
المص ليس قيدا للمقدور بل صفة كاشفة له والمقدور قيد لما لا يتم الواجب المطلق الا به
فالتقييد بالشرط والتعميم بغير الشرط ليس تقييدا أو تعميما للمقدمة المقدورة بهذا المعنى
حتى كان الأول لغوا والثاني باطلا بل للمقدمة مطلقا نعم لو عمم قوله أو غير شرط بحيث
يتناول ما لا يدخل تحت قدرة المكلف كان باطلا إذ الأكثر لا يقولون بوجوبه لكنه
قد علم أنه ذلك لم يدخل تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به إذ الوجوب مقيد به وأما خامسا
فلأن ما جعله أولى في توجيه كلام المص فاسد إذ عند حمل المقدور على هذا المعنى لا يخلو
اما أن يحمل الواجب على المطلق على ما هو الظ كما صرح به الشارح لأن الكلام فيه فالتقييد بالمقدور
يكون مستدركا إذ الواجب بالنسبة الى غير المقدور بهذا المعنى كان مقيدا لا مطلقا
ولئن اريد بالواجب مطلق الواجب فلا بد من قيد يحترز به عن المقدمة التي كان وجوب
الواجب مقيدا به كتحصيل النصاب للزكوة وتحصيل الاستطاعة للحج لأنه مثله مقدور
بأن الفعل بدونه عقلا وعادة ممكن الا أنه جعله شرطا الفعل فلا بد من حمل الواجب
في تحرير المسئلة على الواجب المطلق كما صرح به الشارح ولو حمل المقدور على المعنى المشهور
كان مستدركا فينبغي حمله على ما حمله الشارح حيث قال أولا إنما الكلام في الواجب
المط وقال ثانيا ما لا يمكن تحصيله من الآلات قيد في الوجوب إشارة الى هذا وفيه تنبيه
على تخطئة غير المص ثم لا يخفى أن الفرق بين الشرط وغيره في كلام المص مصرح به ولا يبتني على
حمل المقدور في كلامه بمعنى غير ما ذكره الشارح فإن كلامه قدس سره انه لو ثبت أن المراد بالمقدور

[illegible]

ما صرح به الشارح كان كلام المص مخالفا للمشهور في مقامين احدهما الفرق بين الشرط الشرعي
وبين غيره والثاني في تفسير المقدور بمعنى ربما يجزم به عدم المراد قدس سره أن كل واحد من الأمرين ٣٣
لازم من تفسير المقدور بما ذكر مبني عليه بل أن الأول كان ثابتا متحققا في كلامه فإذا ثبت
ذلك تحقق الأمر الآخر فتحقق مجموع الأمرين مترتب على ثبوت هذا فتأمل قوله
لو لم يجب لم يكن شرطا قال في شرح الشرح لا خفاء في أن النزاع في أن الأمر بالشيء هل هو
أمر بشرطه وإيجاب له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا إذ لا معنى للشرطية
سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة
وهذا كما أن الشرط العقلي واجب عقلا فعلى هذا لا نم أن الاتيان بالمشروط دون الشرط
اتيان بجميع ما امر به لم لا يصح لو لم يكن الشرط مأمورا به بأمر آخر ولئن اراد الأمر المتعلق
بأصل الواجب فلا نم أنه إذا أتى بجميع ما امر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن الشرط
واجبا لكن بأمر آخر أقول يمكن أن يقال الواجب قد يكون أصليا بأن يتعلق به الأمر إصالة
وصريحا وقد لا يكون والأول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره
كالوضوء ولا نزاع في أن مقدمة الواجب إذا كان من قبيل القسم الأول الذي تعلق به
أمر آخر صريحا كالوضوء واجب إنما النزاع فيما لم يتعلق به صريح أمر آخر بل هو هل يجب
بذلك الأمر المتعلق بما هو مقدمة له أم لا فقوله وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأمورا به
بأمر آخر قلنا خلاف المقدر إذ الكلام فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة وهذا
تحقيق ما افاده قدس سره ههنا حيث قال يريد أن الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي
وجب به الفعل المشروط إذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو
المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فإذا أتى به حال عدم الشرط
صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزائه وخروجه عن عهدة التكليف
وهذا ينافي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط شرطا

ان هذه العبارة وقعت في شرح الشرح [illegible] فلا يكاد [illegible] سهوا الا انه قصدا النظر الى لفظ كان فانه مع وجود تلك العبارة في المسئلة ينتظم كلامه [illegible] ومع قطع النظر [illegible] وكلام الجمهور [illegible] فاخرجوه بقيد المقدور [illegible] وكيف يصدر [illegible] فان قلت ان هذه العبارة وقعت سهوا والصواب [illegible] في العبارة لان المص كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى ما لا يمكن في وسع المكلف ليس واجبا مطلقا [illegible] فلذا فسر المقدور بما فسره [illegible] لم يتوجه الى ان كلام الشارح [illegible] مع وجود تلك العبارة مع قطع النظر عما اورد عليه فتأمل [illegible]

شرطا للفعل قطعا بحيث ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرط العقلي والعادي كما لا يخفى
لا هذا الكلام اقول فان قلت هذا مردود بما قرره اول الكلام حيث قال لا معنى لشرطية
سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط
شرعي تعلق به امر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق
به امر آخر لم يكن متحققا قلت الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر والايجاب فالخلاف
في ان ما لم يتعلق به امر آخر غير ما تعلق بمشروطه اذ كان شرطا شرعيا يلحق الجاعل لا وبل
يمكن جعله شرطا له ايجابا له ام لا هذا الكلام كلا هم في محل النزاع هو ان ايجاب المشروط
هو بعينه ايجاب الشرط الذي جعله شرطا ايجاب له ولو ضمنا لان مجرد جعله
شرطا لا يستفاد منه ايجابه ما لم يلاحظ كونه شرطا للواجب فايجاب الواجب له
مدخل في ايجابه الا انه غير مستقل في ذلك بل لا بد من ملاحظة الشرطية ولو انه لم يقل
احد بان مجرد ايجاب الواجب ايجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية جعله الشارع شرطا له
وذلك كما ان مجرد الشرطية لم يكن ايجابا للشرط المتحقق في المندوبات فالتحقيق ان من
ايجاب الواجب وجعله مشروطا بالشرط الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو مرادهم اذ قالوا
ايجاب المشروط ايجاب الشرط هكذا حقق المقام بلغ واما ان غيره لا يجب لعدم لو استلزم
وجوب الواجب ايجاب وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم تعقل الموجب بذلك الامر الغير
اذ لو لم يلزم لادى طلب الامر لشيء وايجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهي الاستحالة
واللازم اعني لزوم تعقل الموجب ليس كذلك لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول
عما يلزم الفعل عقلا او عادة والمراد ان نفس ايجاب المشروط لا يقتضي ايجاب الشرط
العقلي والعادي ظاهر ولان الموجب هو الله تعالى ولا يتصور في حقه الذهول وبهذا التقرير
يندفع ما اورده العلامة من ان الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر
بالشيء غير مشعور به محال بالبديهة اقول من قال بوجوب الشرط العقلي بايجاب المشروط

تحقيق وجوب الشرط الشرعي بايجاب مشروطه

مراد القوم من كلامهم ان ايجاب المشروط ايجاب بشرطه الشرعي

بيان وجوب الشرط العقلي من وجوب المشروط

لا يقول بانه مأمور به صريحا حتى يلزم تعقل الموجب الآمر له بل قال انه وجوبه لازم من
ايجاب المشروط من غير لزوم شعور الموجب بذلك اللزوم ولا بالملازم اذ لا يلزم انه اذا
لزم شيء من فعل اختياري ان يكون للفاعل شعور بذلك اللازم فتأمل واعلم انه يجري في بحث
المنطوق الغير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسر دلالة الاشارة
بما يدل اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضرب
لها امثلة فمنها قوله في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم
من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق
به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان
الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس
مقصودا في الآيتين كذا ذكره الشيخ في ذلك الموضع ولا شك في دلالته على ان الاحكام
قد يستنبط من الكتاب والسنة من غير ان يكون مقصودة من الكلام اذا عرفت هذا فاعلم
انه ان كان النزاع في ان الامر بالشيء هل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان
الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام له
في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب كذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال
لئن اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع ولئن اردت به انه مأمور شرعا فممنوع
وهو المدعى فاين دليله انتهى فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما
اختاره واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا
بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمة

لا يخفى انه يمكن نقضه ...

تحقيق ان الشرط العقلي والعادي ... المشروط

الشرط العقلي والعادي واجب ... المشروط

الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والكلام في النزاع في ذلك للمعنى الاعم لان غرض المجتهد
انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده
استنباط حكم الوجوب مطلقا وسيجيء في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده زيادة توضيح
لذلك بهذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق قال قدس سره ولا يرد النقض
بالشرط الشرعي اذ لا بد من لزوم تعقله لان الشارع لما جعل الفعل موقوفا عليه فقد جعله
من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه ولا يلزم ذلك المحذور اقول
لا يلزم من جعل الشارع الفعل موقوفا عليه ان يكون عند طلب الفعل مدركا له اذ يعلم بالضرورة
انه يجوز من السيد جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عبده اولا ثم طلب ذلك الفعل منه
بلا شعور له حين الطلب بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا له ثم يمكن ان يقال وجوبه
لازم من ايجاب المشروط وجعله مشروطا به من غير لزوم شعور من الشارع بذلك الشرط
حين الايجاب لكن قد عرفت انه مشترك بين الشرط الشرعي والعقلي والعادي قال ولا يبعد
التعلق داخل في حقيقة الوجوب في ذلك لانه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب
وكل ما تعلق به الخطاب كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلي
او العادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة ان الامر الوارد بوجوب الفعل
ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب هو باطل والشرط الشرعي
قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرفت وما يقال من ان التعلق في الوجوب والطلب ليس ذاتيا
غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلها بدونه فليس بضار في المقصود لحصوله على التقديرين كذا
ذكره قدس سره وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة وهو انا لا نسلم ان اللازم لم يتعلق
به خطاب طلب بل هذا عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو ان خطاب طلب الملزوم متعلق به
اذ حاصل الدليل ان الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب
العقلية لا يكون مخاطبا بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب للغروض انه غير مخاطب

هذا بعض المشائخ فيه ولئن [...] كيف يكون تعلق الخطاب به [...] مع انه غير مشعور به [...] راجع الى الدليل الاول ١٢

بخطاب

بخطاب آخر وكيف يقال هذا الخطاب يتعلق به مع انه حين ذلك الخطاب غير مشعور به فثبت
الدليلين على ان الواجب ما كان مأمورا به ولا يمكن ان يكون المأمور به هو لا غير الآمر وعليه
ان حقيقة الامر لا يتعلق بالمقدمة العقلية وانما يتعلق بمشروطها اقول فيه ما قد عرفت
من انه قد يجب الشيء ولا يكون مشعورا به لموجب بل وجوبه لازم من ايجاب مشروطه لان ايجابه
متعلق بنفسه اذ كثيرا ما قد يترتب على افعالنا الاختيارية اشياء ولا يتعلق بها غير مشعور
لنا بها ولا نريدها منها فتأمل والتحقيق ما مر من عدم الفرق بين الشرط الشرعي وغيره في ان الخطاب
المتعلق بمشروطها لا يتعلق بالشرط حقيقة فتأمل قال وايضا لو استلزم وجوبه
الا امتنع التصريح بنفي الشرع لان العلامة منع الملازمة فيمن تعذر على غسل الوجه بدون
جزء من الرأس ومنع بطلان التالي فيمن يعجز اقول لا يمكن منع الملازمة كما لا يخفى نعم ينبغي
ان يمنع بطلان التالي فيمن يعجز ويقال فيمن تعذر ما ذكرت في بطلان التالي من المثال لا يدل
عليه ولا ينطبق على الدعوى لانه فيمن يقدر لا يمكن مقدمة فيكون خارجا عن البحث فتأمل
وكذلك الجري في الشرعي اذ بطلان التالي فيه ثم والمراد بغير الواجب غير الواجب مطلقا
لا غير الواجب لذاته حتى يمنع الملازمة وكذا الدليل الآخر الجاري في الشرعي اذ يلزم
ان تارك الصلوة مع الوضوء يعصي بترك كل منهما لكن يرد عليه ان الضروري في
الواجب ان يصير تركه سببا للعقاب في الجملة من ان يكون سببية للعقاب لذاته
ولانه تركه لذلك الواجب كما في الواجبات لذاتها او لان تركه وسيلة الى ترك
ما هو واجب لذاته كما هو في الواجبات لغيرها وعند هذا ظهر ان الوضوء لا يمكن تركه سببا
للعقاب لانه ترك الوضوء لانه واجب لغيره بل انما يصير سببا للعقاب لانه يستلزم ترك
الصلوة لكن لما كان الوضوء قد تعلق به امر آخر صريحا كما تعلق امر بشروطه حكم قدس سره
في دفع النقض بجواز كون تارك الصلوة مع الوضوء يعصي بترك كل منهما فثبت هذا الدليل
على زعم ان الواجب لا يمكن تركه من حيث انه تركه فقط سببا للعقاب كما هو المتبادر

عدم وجوب النية ؟ ؟

من تعريف الواجب وبنا الابراد على ارتكاب الغاية المذكورة حتى يتناول المقدمة
العقلية والعادية وفي شرح الشرح انه يخرج من الجواب عن الدليل الثالث الجواب عن الدليل
الرابع مع ورود منع بطلان التالي أقول كلامه مشعر بان ههنا جوابين وليس كذلك
بل الجواب المنع الملازمة اذا اريد بالعصيان ترك العصيان تركه لذاته ومنع بطلان
التالي اذا اريد العصيان في الجملة قوله وهو ترك الحرام اراد الكف عن الحرام
وهو لا يتم الا به فيكون فرد اللواجب المخير وقد عرفت هناك ان الواجب مفهوم احدهما
ولا منافاة بين وجوب هذا المفهوم وكون افراده مباحة وسيجي تفصيله وتحقيقه قوله
لوجبت نية المقدمة لان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية لقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وهذا لا يجري في الشرط اذ يلتزم هناك وجوب النية اقول النية شرط
من الصلوة مثلا فاذا رجعنا فلو التزم وجوب نيتها لزم التسلسل بل الحق ان يقال لا يلزم
وجوب النية الا في الواجب الاصلي وح ينهدم اصل الدليل الا ان يقال وجوب النية انما
هو للتمييز بين تلك العبادة عن غيرها والنية لا تحتاج الى ذلك التمييز لانه يقصد كل عبادة متميز
في نفسه عند العقل عن غيره فهي مستثناة من الحكم بوجوب النية في العبادات او يقال
الدليل الدال على وجوب النية في الاعمال ظني فيختص بما عدا النية للدليل القطعي الذي
هو لزوم التسلسل والجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما او يقال النية متعلقة بنفسها
ويكفي التغاير بالاعتبار كما عند من جعلها جزا للصلوة مثلا اذ لا بد من نية الكل الذي
من اجزائه تلك النية وههنا تكلف بل الحق على هذا المذهب ان النية متعلقة بسائر الاجزا
الاخر قوله وما ذلك الا لانها وسيلة ان ليس في تلك الوجوب والتحريم الا ان
الاسباب وسائل الى الواجب او الحرام فبالحقيقة الاجماع على وجوب التوصل في الواجب
فيتم الدليل ويندفع المنع قوله لدليل خارجي هو ان المسببات غير مقدورة لانها
اما مع عدم الاسباب فيكون ممتنعا او مع وجودها فيكون واجبة اذ لا يمكن تركها بوجه

فاذا

فاذا ورد مطلقا ظاهر التمسك فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان
وسيلة ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب تحصيل اسباب الواجب لا لانها وسيلة اليه فالدليل
الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان اللوازم العقلية والعادية من شروط الفعل
بحسبهما لا نيات فيه ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام
عرفت انه يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدد المسئلة فان قوله وغير شرط
يتناوله بالطاقة ولا يرد عليه ما قيل من انه ينبغي بدل قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف في الاسباب
مع انها متفق عليه اذ ذلك ان تخص غير الشرط بما عدا الاسباب ولا يلزم اهمال حالها لانها
قد علمت ههنا لا بهذا الكلام قدس سره اقول فيه انك قد عرفت ان الخلاف واقع في الاسباب
ايضا كما صرح به عبارة المنهاج على ما نقلنا وكلام المنتهى والشرح حيث قال فالجواب لا نم الاجماع
اذ معناه لا نم الاجماع مطلقا ولئن سلم فهو في الاسباب خاصة وليس معناه لا نم الاجماع
في الجملة او في الشرط بخصوصه كما لا يخفى فيظهر ان الخلاف في الاسباب واقع ايضا فالحق ان
سوق كلام المتن على الطاقة ولا يخص بما عدا الاسباب كما هو الظاهر على ما اشرنا اليه فائدة

اقسام مقدمة واجب

مقدمة الواجب ما يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا
كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره عن المكلف وهو على
قسمين احدهما ما يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ما
لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول الواجب
هكذا قيل اقول يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا
بل هذا الظاهر فالاول كالاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر بعينها
والثاني كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل
العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا عليه اذ الواجب هو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن

الا بالكف عنهما معا فحرمة احديهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال احديكما طالق حرمتا اليه اذا لم ينو احديهما على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما مبهما لكن احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب ولا يتم الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة **قوله** احديهما انه يجوز ان يحرم واحد مبهم اقول تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود في الواجب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجوده في اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بواحد منها لا جمعا ولا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالجميع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلا ومن هذا يظهر ان القدر المشترك بين الواجب والحرام واجب والقدر المشترك بين المباح والحرام مباح والقدر المشترك بين الواجب والمباح واجب والقدر المشترك بين المندوب والحرام مندوب وبينه وبين الواجب واجب وقس عليه حال المكروه هذا اذا اعتبر اتصاف الطبيعة بالحكم من حيث هو بلا ملاحظة فرد معين منها والا فكل ما اتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد لاتحادهما وجودا بل ذاتا في الخارج فتامل ثم هذا الكلام انما يتم اذا اريد بالواحد غير مفهوم احدها على ما اشير اليه في الجواب الثاني من الدليل الثاني للمعتزلة في نفي التخيير بالبعض المختار فتامل **قوله** فيكون معناه انه ترك ايها شاء قال في شرح الشرح الا انه لزم عليه ترك اتيانها جمعا بان يترك الكل كما اذا اتى في المخير بالجميع وبدلا

بان

بان يترك البعض ويأتي بالبعض كما اذا اتى في المخير بالبعض وترك البعض وليس له ان يجمع بينها كما ليس له في المخير ان يترك الجميع اقول فيه بحث اما اولا فلان مفاد الكلام على هذا انه وجب عليه ترك اتيانها مع ترك الآخر ووجب عليه ترك ايها شاء بدون الآخر وهو ظاهر الفساد بل اذا بدل اللام بكلمة على ينبغي ايراد او بدل الواو حتى كان المعنى انه وجب عليه اما المجموع التركين او ترك واحد فقط فيكون التخيير بين المجموع وكل واحد فقط وفي الظاهر ان التخيير بين كل واحد من التركين والامر فيه هين واما ثانيا فلانه ظاهر بخلاف ما استدرك قول الشرح وليس له ان يجمع بينها فالحق ان يقال ان العبارة الاولى جواز ترك هذا وحده وذلك وحده وتركهما معا وبالثانية عدم جواز الجمع وح ينطبق على ما هو المقصود في تخيير التحريم فتامل **قوله** انما الكلام في الواحد الشخص بعينه اقتصر على ذلك لان الخلاف فيه دون الواحد بالجنس اي بالحقيقة بحسب تعدد الاشخاص ولم يخالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونها مكابرة لظهور ان ذات هذا الفرد من الفعل عين ذات ذلك ولا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر ومن فهم الوجوب لما قصد به تعظيم الله والتحريم لما قصد به تعظيم الصنم على ما يفهم من الشرح لا يجد نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الآمدي انهم يقولون ان السجود لما هو به واجبة ثم فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم اقول لما ذكره الآمدي انه لا يجدي نفعا اذ لا شك ان التعظيم لله تعالى واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحد العين افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وانه مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب فتامل **قوله** نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل والتحصيل انه ليس تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان

محرما واجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين ولا يتصور ههنا اختلاف بحسب الزمان
لان الكلام في عدم تعلق الوجوب والحرمة بفعل واحد شخصي في زمان واحد واما تعلقهما به
في زمانين كما في صورة نسخ الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف ههنا انما الكلام في الشخص
الواحد بالشخص لجهتين قوله الجهتان ينفك كل منهما عن الاخر على ما سيجي اذ لو كانت
الجهتان متلازمتين لحكم حكم ما اتحدت الجهة لتعذر الامتثال ح والتفصيل كما في
الجهتين ان كان بينهما مساواة فلا يجوز وان كان بينهما عموم من وجه فيمكن متنازعا فيه
وكذا ان كان بينهما عموم وخصوص مطلق حتى يمكن جواز به الانفكاك من احد الجانبين
فيمكن داخلا في المتنازع فيه اذ الدليل الدال على الجواز يجري ههنا على ما يظهر لك في النظر
في الدليلين وسيجي في كلام الشارح ان النزاع ليس فيه وسنتكلم عليه ان شاء الله واما التباين
الكلي فلا يتصور في فرضنا قوله لكن يسقط الطلب عندها لا بها اي الاتي بها ليس آتيا
بالمأمور به الذي كان واجبا بل بحرام فقط لكن يسقط به الواجب اذ قد يسقط الفرض
عند فعل معصية كمن يشرب مجنونا في حين اذ يسقط عنه الفرض واستبعده الامام
الرازي وقال الاعذار التي يقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر من المكلف
من الامتثال ابتداء وهو اما بسبب معصية لا يجيبها لا اصل له في الشرع فالقاضي
وافق المتكلمين في انه لا يجتمع الحرمة والوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة لكنه خالفهم
في انها حرام يسقط به الواجب ثم لا يقولون بالسقوط بل وجوب القضاء قوله
ونهاه عن السكون في مكان مخصوص به مطلقا لا مقيدا بحال الخياطة والا لكان نهيا
في العبادة وكان موجبا للفساد شرعا ولزم لكن موجبا للفساد لغة على ما يجيء فكان
خارجا عن النزاع اذ لا ينفك السكون في الصلوة عن الصلوة قوله فاما انقطع انه
مطيع عاص ورد عليه اما اولا فلا نسلم كونه مطيعا لان ما فعله ليس هو المأمور به
في النهي عن السكون في المكان المغصوب بل على ان السكون المكلف الامر بالصلوة في

في السكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا
في شانه تعالى فهو سبحانه حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب
فاذا طلب الكون في مكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع واما ثانيا
فلانه فرق بين المثال وما نحن فيه اذ الكون جزء للصلوة الواجبة فكان واجبا في الغصب
هو منهي عنه فيكون شخص واحد متصفا بالوجوب والحرمة وهذا بخلاف الخياطة فان الواجب
على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والكون في المكان ليس من اجزاء الخياطة قوله فيه تأمل
اما في الاول فلانا نقطع ان العبد انما يستحق العقوبة والذم لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر
لو ضرب السيد العبد فقيل لم تضربه فقال لانه لم يفعل ما امرته يعد سخيفا ولم يحكم بما حكم
العقل بل لو قال لانه فعل ما نهيته عنه كان مقبولا عند العقلاء ولذلك يحسن من العبد
ان يقول اني عصيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد اطعتك فيما امرتني من خياطة
الثوب والتحقيق انه لو صدر من السيد النهي عن الدخول في حرمه مثلا وامره بخياطة الثوب
فيحتمل ان يكون نهيه عن الدخول في الحرم قرينة على ارادة الخياطة التي ليست في الحرم بان
تعلق له غرض بالخياطة في غير الحرم حتى يكون المطلوب خياطة الثوب في غير الحرم وح كان
الامر مقيدا بان لا يكون المأمور به ما اوقعه العبد في الحرم ويحتمل ان لا يتعلق غرض بذلك
بل مقصوده خياطة الثوب بالامر لكن غرضه في النهي متعلق بعدم الدخول في حرمه
وح كان الامر مطلقا غير مقيد بان لا يكون في الحرم فاذا احتمل الامران فينبغي ان يصار
الى الترجيح والبقاء الامر باطلاقه اولى لانه يكون اللفظ حقيقة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وايضا اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالحرمة فهو مدرك شرعي للحكم بالجواز
على ان الاصل الجواز كما لا الاباحة الاصلية واما في الثاني فلانه لو كانت الخياطة واجبة
بالامر والكون في مكان من لوازمه وشرائطه العقلية فيلزم وجوب الكون في مكان لان
ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او عقليا او عاديا عند الجمهور

ونح تنقل الكلام لا الكون الذي هو مقولة الخياطة ولا امر انه واجب حرام من جهتين فلا يمكن هذا الرد من القائل بان مقدمة الواجب مطلقا واجب على انه مناقشة في المثال فيدفع بايراد مثال آخر مثل ان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة وينهاه عن الدخول في الحرم فمشى العبد في الحرم فانه يقال انه مطيع للعقل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي نقل الكلام في ان هذا الدليل بل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفة النهي وهل هو مطيع بالامر والظاهر انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد ارتكاب للمجاز وابقا كل اطلاق من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن تحصيل ما هو مطلوب بالامر لان المطلوب بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعقل ولا حاجة فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا لا ينافي جعل الشارع اياه الحكم الفساد وكان ذلك اصطلاح من الشارع لكن الكلام ههنا في ان مقتضى الامر والنهي ما ذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهوميهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشارع وغيره فتامل **قوله** لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد يرد عليه مثل ما اورد على الدليل الاول بان يقال عدم صحته لان ما فعله ليس ما مورا به لما عرفت ان المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب المنهي عنه وقد عرفت جوابه واعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فقط اذ يختلف محل المتقابلين ح فتامل **قوله** وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر اقول لا نسلم ان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة المفروضة اعم من ان يكون

في الدار

لــه المصو واستدل لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام

في الدار المغصوبة او غيرها لا انها الكون المخصوص بحيثية انه في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي وقد اشار اليه الشارح المحقق حيث قال وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف اختار جمعهما في مادة الاجتماع فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليس واجبا لجواز تركه وعدم جواز ترك الصلوة المعينة بعينها فيها بل ثبت بخطاب آخر والدليل على الخطاب الذي ثبت به وجوب الصلوة وهو كل ما هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراما لخصوصه بل لانه مشتمل على ماهية الغصب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة ولئن اجتمع متعلقا الامر والنهي لكن لا اتحاد فيهما اولا اتحد هو الثاني دون الاول والذي فرض وهو ان متعلقهما واحد فانما هو بحسب الظاهر بناء على ان فرد المتعلقين كان واحدا فيهما **قوله** اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك ولا يخفى ان كلامه يدل على انه اراد ان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالبا على ما سيجيء بمعنى ان ذلك الوصف هو متعلق النهي وهو المنهي عنه حقيقة فالمنهي عنه في صلوة الحمام هو كونه في معرض الرشاش بخلاف الصلوة في المكان المغصوب فان المامور به هو نفس هذا الكون الذي هو جزء الصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون جزء الصلوة وعين ماهية الغصب ح فذكر كون الوصف منفكا عن متعلق الامر وهو الصلوة في الحمام اذ يمكن الصلوة منفكا عنها عروض الرشاش لزيادة مغايرة المتعلقين حتى انهما مع مغايرتهما ينفك احدهما عن الآخر واقول لا يخفى ان المكروه ليس الا ما هو فعل المكلف وليس هذا الا الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فمتعلق النهي ههنا ايضا ليس الا ما هو متعلق الامر غاية الامر ان هذا الوصف صار سببا لاتصاف ذلك الكون بالكراهة لا انه موصوف بالكراهة لان الكراهة صفة للافعال لا الصفات وقيل

في توجيه كلام الشارح لان كان الصلوة المكروهة والصوم المكروه يتضمن كل واحد منهما
واحدا شخصيا هو واجب ومكروه من جهتين لا ينفك احدهما عن الاخرى كالصلوة
في الدار المغصوبة فان هذا الكون الشخصي للصلوة وهو ماموربه من جهة انه جزء للصلوة
في الدار المغصوبة فيكون واجبا ومنهيا عنه من جهة كونه هو الغصب بعينه فيكون حراما ولا
ينفك احدى هاتين الجهتين عن الاخرى في كل كون جزئي هو جزء للصلوة المخصوصة
في الدار المعينة المغصوبة منعنا بطلان اللازم اذ ثبوت مجتمعا غير مسلم وان سلم لكونها كذلك
اي لم يكن فيها امر واحد بالشخص يتلازم فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يقدح لان كانت
الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين متلازمتين
فيه كما في الصلوة في الدار المغصوبة عدم صحة ما يجتمع فيه المتضادان بسبب جهتين غير متلازمتين
فيه كما في الصلوة المكروهة في الاماكن المسطورة فان الكون الشخصي الذي يتضمنه الصلوة في الحمام
مثلا من جهة وجوبه كونه جزء الصلوة ومن جهة كراهته اشتماله على وصف منفك عنه وهو خوف
اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة قوله فيه نظر اما اولا فلانه على هذا التوجيه لا تعرض
لذكر كون المتعلق واحدا في الصلوة في الدار المغصوبة وكونه متعددا في صلوة الحمام
والشارح جعل مناط الجواب بل مدار هذا الجواب على تسليم كون متعلق الوجوب والكراهة واحدا
هو الكون المخصوص لكن وجه الكراهة وعلته قد ينفك عن ذلك الكون وليس بين جهتي الوجوب
والكراهة تلازم كما بين جهتي الوجوب والحرمة بها ان اريد بالجهة العلة كما هو الظاهر وان اريد
المتعلق من حيث هو متعلق اي حيثية كونه متعلقا وهو المتعلق الحقيقي فمعنى الكلام
انه يتعدد المتعلق في الاول لكن متلازمان ويتعدد في الثاني ولا متلازمان مع ان
كلام الشارح صريح في ان المتعلق واحد في الاول ايضا اذ جعل الجهة هو الوصف المنفك كالخوف
من الرشاش ونحو ذلك اذ ليس متصفا بالكراهة ولا متعلقا لها واما ثانيا فلانه لا يتم
في نفسه اذ قد عرفت ان متعلق الوجوب حقيقة هو مطلق الصلوة ومتعلق النهي هو مطلق

ودفعه

الغصب وكل

الغصب وكل منهما منفك عن الآخر فالجهتان ينفك كل منهما عن الاخرى واما كونهما
غير منفكين اذا اعتبرنا مقيدة كما لكل صلوة معينة في دار معينة مغصوبة وليس الامر كذلك
في كل صلوة معينة في حمام معين اذ قد ينفك خوف الرشاش عن هذا الشخص للصلوة
فليس بنافع فيما نحن فيه اذ صح الانفكاك بين جهتين فيما هو متعلق الامر والنهي حقيقة وهو
مطلق الصلوة ومطلق الغصب واما ثالثا فلان عدم الانفكاك بين الجهتين في الاول
انما هو اذا اخذ الصلوة في الدار المغصوبة بشرط كونه في الدار المغصوبة والا فيجوز زوال
المغصوبية عن هذا الكون الشخصي ضرورة ان الغصبية ليست من مشخصات الحركة والسكون
وح فالامر في الصلوة في الحمام كذلك اذ الصلوة في محل خوف النجاسة بشرط كونه كذلك
لا ينفك فيها احدى الجهتين عن الاخرى فان قلت خوف الرشاش في الحمام قد يزول
بان لم يكن في الحمام احد غيره ويبقى كراهة بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة قلت لو كان
كذلك لم يكن علة الكراهة ذلك بل شيء يبقى ببقائه الكراهة على ان ذلك غير مفيد لو مثل
بالصلوة في مواضع التهم كان الصق بالصلوة في الدار المغصوبة اذ الكون في مواضع
التهم مكروه مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة والغصب
بخلاف الصلوة في الحمام فان الكون في الحمام ليس مكروها فالانفكاك منها من جانب واحد
وح نقول الصلوة في موضع التهمة جزئه الذي هو الكون فيه متعلق للوجوب والكراهة
كالصلوة في الدار المغصوبة سواء بسواء واما رابعا فلان تحقق التلازم بين الجهتين
في الاول دون الثاني لم ينفع في دفع الاستدلال لان بناء كلامه على ان الوجوب كما يضاد
التحريم يضاد الكراهة فاذا سلم انه يبقى الكراهة حين زوال الوصف الذي هو سببه
صار اجتماع المتضادين باقيا بحاله فان قلت الكراهة ههنا ليس بمعنى المقتضي للواجب
بل بمعنى اقلية الثواب قلت يصدق على الصلوة في الحمام مثلا انه تركها فيه بان يفعل
في غيره كان سببا للثواب وفعله سببا للعقاب على انه لو كان الكراهة بهذا المعنى لكفى

رد ان الكراهة في العبادة بمعنى اقلية الثواب

كل عبادة افضل ثوابا من آخر كان مكروها مع انهم لا يقولون بكون الصلوة الفريضة في البيت
مكروهة وقالوا بكراهة الصلوة في المواضع المعينة ولما كان في الجواب من قبل من يذهب
الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد الشخصي ولو تعددت الجهات فلا يتوجه لان هذا
الكون وان اتحد بالذات يتعدد بالاعتبار كما سبق وسيجيء في الجواب عن دليل القاضي
فلا يتحد المتعلق وقول الشارح الكون في الحيز واحد في الصلوة يقرح منه باشتراط ما ذكر في المتن
من الكون مختص بالصلوة فذكر على سبيل التمثيل يجري في الصوم مثله والا فالكون
لا دخل له في الصوم ولهذا لو نذر ان يصوم في الحرم كان له ان يصوم في غيره على بعض
المذاهب بخلاف الصلوة **قوله** لو لم يكن صحيحة لم يسقط بها اي معها التكليف
والطلب وقد يسقط معها كما نقل القاضي اجماعا لانهم لم يأمروا المصلين في الدور المغصوبة
بقضاء صلواتهم وقد يتوجه منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف
عنده لا به على ما في شرح الشرح اقول ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء
على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة وقد كان الدليل حجة على من
عدا القاضي ممن قال بانها ليست نفس المأمور به ولا يسقط معها المأمور به كاحمد
والمتكلمين والجبائي ويمكن تقديره باستدلال من جهته لانه يثبت به بعض ما اختاره المصنف
فيكون حجة مشتركة بين القاضي والفرق بين المقدم والتالي في يكون بالاجمال والتفصيل
كما قالوا في نظره فتأمل وقيل الباء على معناها في قوله عندها لا بها ويكون فائدة
اسنادها قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف يبطل
مذهبه كما قال الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم انها صلوة
مأمور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يخرق منه ما نقلا اقول في هذا التوجيه
يرد ان ما ذكر من عدم الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز ان يكون بناء على سقوط التكليف
عندها لا بها وايضا ما نقل عن الامام انما يدل عليه اذ كما نقل عن السلف السقوط معها نقل

السقوط بها

قال المص القاضي والمتكلمون
لو صحت لاتحد المتعلقات لان الكون

السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف يظن بامثال هؤلاء
العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم يتنبهوا بل نقل
الاجماع بسقوط القضاء بها ثم بمخالفة القاضي واحد كان من نقل الاجماع من القاضي
بسقوط القضاء معها ثم بمخالفة احمد **قوله** ولا يخفى قد توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع
مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بانها لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده
وعلى ما ذكره الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق للكتب لا يرد لان معناه انه لو وجد اجماع
لعرفه فلم يخالفه واما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء كذا في شرح الشرح واقول على هذا
التوجيه لا يحسن قول الشارح او بعده اذ اما ذكر من انه لو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه
لا يجري في الاجماع الذي بعده وهو ظاهر وذلك لان هذا الكلام من الشارح يدل على جواز
انعقاد الاجماع بعده فلا تتم الشرطية القائلة لو وجد اجماع لعرفه والاولى ان يقال
مراد الشارح ان ما ذكره المعترض من الجواب منع تحقق الاجماع والسند مخالفة احمد واذا كان مخالفة
احمد سندا للمنع فلا يمنع وليس المراد به الاستدلال على عدم الاجماع حتى يمنع ويستند بما قيل
من الاحتمالين وفيه انه على هذا التوجيه ايضا كان السند على ما ذكره الشارح ليس بملزوم
للمنع فلا يصلح للسندية اذ لا ينفي ذلك احتمال تحقق الاجماع بعده والاصوب ان
يقال تحقق الاجماع بعده كان معلوم الانتفاء على ما في شرح الشرح او لم ينعقد الاجماع في
العصر الذي بعده ومعنى كلام الشارح لو كان اجماع لعرفه انه لو كان للاجماع وجود في الجملة
لعرفه اذ لو كان له وجود فلا يمكن ذلك بعده لانه معلوم الانتفاء بل انما يمكن قبله
وقد كان احمد عرفه وقد تصدق الشرطية وينطبق على ما عقدت له وعند هذا يندفع
ما قاله الغزالي من ان الاجماع حجة على احمد اذ لم يثبت الاجماع **قوله** بيان الملازمة
ان الكون جزء الحركة والسكون قال في شرح الشرح لان الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله
في مكان آخر يعني انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه

في ذلك المكان اقول فيه نظر لان الحركة الواحدة عند القائلين بالجزء المتوقفين للحركة
والسكون مما نقل هو البسيط لا يقبل القسمة اصلا فكيف يكون عبارة عن مجموع الكونين
بل الكون الاول ان كان كونا ثانيا في المكان الاول كان سكونا وان كان كونا اولا في مكان
ثان كان حركة اخرى فالصواب ان يقال المراد ان الكون جزء الحركة والسكون المركبين
وهما جزءا الصلوة او المراد انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع جزء الصلوة
او المراد انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع جزء الصلوة او المراد ان ماهية الكون
جزء الحركة والسكون الذين هما ذاتيان لها فتامل قوله قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم
يوم النحر صحيحا لكانه ربما يلفظ ثانيا لان هذا الدليل جدلي تأثير من الجواب عن الدليل
الاول فقالوا بطريق الالزام لو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة بناء
عليه لزم صحة صوم يوم النحر او قضاء الرمضان فيه ونهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فاجيب
ولا مانع لا الزام عند كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق
عند جواز انفكاك الجهتين اقول فيه نظر اذ قد عرفت ان الدليلين المذكورين يجريان
في صورة جواز الانفكاك من جانب واحد وهاهنا كذلك اذ يجوز انفكاك مطلق
الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم يوم
النحر عن مطلق الصوم بل الدليل الثاني يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان اصلا بل تلازمتا
اذ مداره على انه لا مانع الا انه يلزم اجتماع المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم اذ
المحل بكل جهة كان محلا لاحدهما دون الآخر فيتغاير المحل اعتبارا الا انه لما كان
في صورة التلازم يمتنع الامتثال وكان من قبيل التكليف بالمحال لم يجوزوه فهو مانع
من مقتضى الدليل في تلك الصورة وعند هذا ظهر ان قول الشارح وحاصله تخصيص الدعوى
ليس على ما ينبغي اذ لا فائدة في تخصيص الدعوى بعد عموم الدليل فالحق في الجواب
ان يقال مقتضى دليلنا تجويز صحة صوم يوم النحر على تقدير عدم مانع آخر عنه الا ان

اتحاد

بيان الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والصوم في يوم النحر في بطلان احدهما دون الآخر

بيان الجمع بين صحة الصلوة في الدار المغصوبة وبين ان النهي في العبادة موجب للفساد

النهي التحريمي يتعلق بالذات والنهي التنزيهي يتعلق بالصفة وبيان المراد منهما

اتحاد المتعلق مستلزما لعدم جوازه اذ لا اتحاد عند التحقيق فمن لم يظهر مدرك شرعي
يدل على الامتناع فيحكم بالجواز اذ فيما لم يتحقق له مدرك شرعي دال على عدم الجواز فعدم
المدرك مدرك شرعي على ما تحقق والصلوة في الدار المغصوبة لما لم يظهر فيها مدرك شرعي
دال على عدم جوازه فيحكم بجوازها بمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر فلما دل الاجماع على عدم
جوازه وهو دليل قطعي فلا يعتبر اثر الدليل المذكور فان قلت اذا نذر صوم يوم النحر
فعند الحنفية انه ينعقد فلا اجماع على التحريم قلت لم يقل ابو حنيفة بصحة قضاء الرمضان
يوم النحر ولا بصحة صوم اذا نذر وفا في يوم النحر والكلام فيه واما اذا نذر صوم يوم النحر
فعنده انه لم يجوزه ولم يقل بصحته بل قال انه حرام كانت الجهتان متلازمتين وكان
خارجا عن النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك فلا نزاع في ان صوم يوم النحر منهي عنه
والنهي موجب للفساد شرعا على ما تحقق فهذا هو المانع عن العمل بالدليل الدال على الجواز
وهذا بخلاف الصلوة في المكان المغصوب اذ لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب
بل النهي يتعلق بالدخول في المكان المغصوب فليس يدخل تحت النهي في العبادة وبهذا
جمع الشارح بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب والقول بان النهي في العبادات
موجب للفساد فتامل قوله وثانيها ان النهي التحريمي قال في شرح الشرح اجيب ثانيا بان
الاصل فيما نهي عنه نهي التحريم عدم الصحة لرجوعه غالبا الى الذات وفيما نهي عنه نهي الكراهة
هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول عن الاصل لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد
في الصلوة في الدار المغصوبة كالآيات المطلقة في وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان
وكالاجماع على ... صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر
بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك انتهى وايراد ... رجوع النهي الى الذات ان ... الذات
من حيث الذات منهي عنها فان اعتبار اعتبرت كانت منهيا عنها باعتبار وصف
حتى اذا اعتبرت بوصف آخر فيمكن اتصافها بالصحة اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان

الكلام في النهي التحريم عدم الصحة فلا يمكن العدول عنه والحكم بالصحة بسبب نص الآية الدالة على وجوب
الصلوة من غير تقييد بمكان اولا يعدل عن الظاهر الا اذا كان اقوى وههنا ليس كذلك فيما
نحن فيه واما ثانيا فلان نص الآية كما دلت على اطلاق وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان
فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم مطلق لا يتقيد بزمان فينبغي العدول عن نص
النهي فيه بمقتضى دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق واما ثالثا فلانه لا يثبت الاجماع
مع مخالفة احمد على ما مر آنفا اذ لو كان اجماع لعرفه فلما خالف فلم يتحقق دليل شرعي يعدل
عن النص بسببه ولزم ارتكاب التخالف بغير احد دليل شرعي فليس كذلك فتامل والحق في الجواب
ما ذكرنا وقول الشارح بخلاف نهي الكراهة لا دخل له في الجواب بل ذكره لفائدة قيد التحريم
على ما وقع في المتن يعني انما قيد النهي بالتحريم لان النهي التنزيهي حكمه غير ما ذكر وقيل انه اشارة
الى منع بطلان اللازم بناء على مذهب من يقول بصحة صوم يوم النحر كالحنفي كما سبقت اشارة
الى منع الملازمة بناء على مذهب من لم يقل بصحته يعني لا نسلم عدم صحة صوم يوم النحر وسنده ان النهي
عن الصوم فيه للكراهة فهو راجع غالبا الى وصف المنهي عنه وغير مقتض لفساده وههنا
كذلك لان مرجع النهي فيه الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك اجابة الدعوة فلا يقتضي
فساده فيصح ومنها القائل جعل متعلق الوجوب صوم يوم النحر من حيث انه في يوم النحر
لانه قال فيما علمه الامر بصوم يوم النحر لو نذره اختلف فيه بناء على انه هل ينعقد
النذر به ام لا فعند الشافعي لا ينعقد لانه معصية وعند ابي حنيفة ينعقد لان في التزام الصوم
قربة اقول لا يخفى عليك انه لو كان جهة الوجوب موكولة في يوم النحر فيلزم جهتا الوجوب
والحرمة وذلك ليس من محل النزاع اذ لا يمكن الامتثال على مراد ابقاء انطباق عبارة الشرح
عليه بعيد غاية البعد على ما لا يخفى بل الحق ما ذكرنا قوله واما ما لا يمكن كذلك اقول دخل
تحته شيئان احدهما انه لا يمكن تعلق الامر والنهي بالفعل الواحد من جهة واحدة وهذا
هو الذي فهم من الاشارة على انه تكليف محال بالوصفية والآخر انه لا يمكن الجهتان

متلازمين

متلازمين وظاهر انه ليس من قبيل التكليف المحال بل هو من قبيل التكليف بالمحال اذ لا يمكن الامتثال
بالامر والنهي معا من غير لزوم اثم واليه اشار في جواب قوله فان قيل حيث قال فيلزم تكليف
المحال وحمله على انه اضافة بيانية على ما قيل مع انه خلاف الظاهر لا يلائمه قوله لانه لا يمكن
الامتثال اذ اللازم منه التكليف الخ لا التكليف الخ على انك قد علمت انه ليس تكليفا
الخ اذ لا يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وكانه اجمل الكلام اولا ثم فصل بعض
التفصيل حيث علم ان هذا القسم الاخير ليس من قبيل التكليف المحال بل من قبيل التكليف
بالمحال وبقي القسم الاول على ما فهم اولا وهو انه تكليف محال بالوصفية ويحتمل ان يحمل الكلام
اولا على ما يقتضي هناك جهتان لا انفكاك بينهما اذ حال لا يمكن الاجتماع من جهة واحدة
قد علم صريحا في اول البحث كان ما ذكره آخرا في جواب السؤال عدولا عن الكلام الاول
والظاهر ما هو الصواب في الفهم الاول من حمل قوله تكليف محال على الاضافة دون الوصفية
ويمكن ان يقال في صورة تلازم الجهتين انه ايضا تكليف محال بالوصفية لان ايجاب الفعل
من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة الاخرى اذا
كانت حراما لان تجويز الملزوم يستلزم تجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شان الآمر
الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة
واحدة قوله فحط الاصول فيه اشارة الى ذلك لان تعين الخروج للامر دون النهي
يعني ان الخروج واجب غير حرام والمبحث فقهية فلو ذكر في بعض كتب الفقه كان من قبيل نقل
المسئلة من علم متفرع على ذلك الفن الى كتب الاصول من حيث هو اصولي انما هو عن الجهل
بالادلة اقول بما قررنا يظهر سقوط ما قيل فيه تعريض بان ما قاله الامام توجيه كلام ابن الحاجب
ليس من وظيفة الاصولي بل من مراده ان المتوسط ارضا مغصوبة عالم اذا بذل المجهود
في الخروج منها ام لسقط الطلب عنه يوم القيامة لشغله حيز الغير حال الخروج ولئن كان
آثما بما يجب عليه وما يترتب عليه من الاحكام اخروية فوظيفة الاصولي النظر في الادلة

قال المص مسئلة المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي

من جب دلالتها على الاحكام متعلقة بافعال المكلفين ما دام في دار التكليف وذلك
لان نقل المسئلة الفقهية في كتب الفقه كثير شايع وليس فاعله مستحقا للتعريض على انه
فعل مثل ذلك حيث بحث عن نفي المعصية عنه قوله قال الامام باستصحاب حكم المعصية
اقول فعليه ان يعتبر استصحاب كونه منهيا عنه فان قلت كونه منهيا عنه قد علم بطلانه قطعا
على ما عرفت انه تكليف محال فلا يبقى للاستصحاب اثر معه قلت عدم المعصية ايضا مقطوع به على
ما ذكره المص فلا يقاوم الاستصحاب معه سواء بسواء وسيظهر جوابه قوله وهو بعيد انما
حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام السليم لزم دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي
عنه او ترك مامور به بل ذلك فرع اسبابها خاصة او لان المعصية عنده كما يفهم من كلامه
قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل ما هو سبب عن فعله الاختياري فان قلت هذا لا شك انه حق
الناس ويطالب به في الدنيا او في الاخرة ولعل مقصوده انه اثم ذلك فلا وجه للاستبعاد
قلت هذا ليس من المعصية بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها واعلم ان الكلام فيما اذا علم
المكلف بالغصب وكان وقوعه فيها بالاختيار والا فلا اثم ولا معصية بالاتفاق قوله
المندوب مسئلة هو مامور به ان يطلق عليه اسم المامور به حقيقة لا مجازا على ما زعم ابو الكرخي
وابو بكر الرازي قال في شرح الشرح فلا خفاء في انه مبني على ان الامر حقيقة او للقدر المشترك
بينه وبين الندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة برأسها اقول لعله لا يعني هذه المسئلة
لان من قال انه حقيقة للمندوب قال بانه حقيقة في القدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك
الا ان المص لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في بحث الامر ذكرها هنا وجعلها مسئلة وقوله
والطاعة فعل المامور به يجب تخصيصه بالطاعة التي هي فعل والا فقد تحصل الطاعة
بترك المنهي عنه وكذا ينبغي تخصيص المعصية في قوله اذ لا معنى للمعصية بالفعل الوجودي
الذي هو غير الكف وبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او
المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر

قال المص مسئلة المكروه منهي عنه

قال المص مسئلة ويطلق الجايز على المباح وعلى ما لا

يسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيه الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ
امر بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس مامورا به
حقيقة قوله وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا اقول فيه بحث لان الدلائل
المذكورة على تقدير صحتها لا يفيد الا الظن والظهور فيتعارض ادلة المص وادلة الخصم
اذ الكل المظنون في الالفاظ الحقيقية الخ ويمكن ان يقال مراده انه يجب المصير اليه بالدليل الذي
ذكرنا بناء على ان الجمع بين الادلة اولى من الغاء احدها بالكلية قوله والكلام فيه كما
في ان المندوب مامور به قال في شرح الشرح الا انه لا يتاتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يلزم
انه معصية ويتاتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة اقول
بل يتاتى لا محالة لانا نقول ترك المكروه طاعة والطاعة ترك المنهي عنه اذ الطاعة
التي هي من قبيل الترك وذلك كما خص في المندوب بالطاعة التي هي الفعل قوله ولئن
لم يرد عنه نهي اقول كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح النهي وهو مبني على ان النهي خطاب
متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما هو صريح الخطاب ويمكن توجيهه بان ترك
المندوب ليس منهيا عنه بان المكروه والحرام فعل لا ترك فعل بل الكف فيهما ترك الفعل
ولا يذهب عليك جريان ما ذكر في الكراهة في المندوب اذ قد يطلق الندب على ترك
المكروه ايضا في الحرمة وفي الوجوب ايضا فيطلق الواجب على ترك الحرام والحرام على ترك
الواجب فتدبر قوله وعلى ما يستوي الامران فيه قال في شرح الشرح قد فهم البعض من كلام
المتن انه كما يطلق الجائز على المباح يطلق على اربعة معان اخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع
عقلا ما يستوي الامران فيه شرعا وما يستوي الامران فيه عقلا فاعترض بان ما استوى
فيه الامران شرعا هو المباح فاعتذر بان ما يستوي الامران فيه شرعا اعم من المباح لشموله
ما لا منع فيه من الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اذ هو ما اذن الشارع
في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على انه لا يتعلق به خطاب الشارع لا معنى

لاستواء الامرين فيه شرعا عند هذا الشارح المحقق وجعل المعاني ثمثة ثالثها ما استوى الامران
فيه شرعا او عقلا ولا اخفاء في ان هذا اعم من المباح ولهذا جعل فعل الصبي مثالا لما استوى
فيه الامران عقلا تنبيها على ما ذكرنا اقول على حمل الشارح لم يجز الامكان الخاص معدودا في جملة
معاني لفظ الجائز وهو من جملة معانيه في العقليات وكان لفظ الجائز متبادرا منه
ولعل هذا القائل انما ارتكب ذلك ثم لا يخفى ان ما استوى الامران فيه عقلا
على ما فهم هذا البعض وبنى عليه حمل الشارح فرقا اذ على ما فهمه هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى
الامكان الخاص المعتبر عند ارباب المعقول والمراد بالاستواء استواء الوجود والعدم
بحسب الواقع وفي نفس الامر بالنظر الى ذات الممكن وعلى حمل الشارح كان معنى الكلام ما استوى
فعله وتركه في عدم اشتماله على المصلحة والمفسدة الشرعية سواء سوى الشارع بينهما في ذلك
بان تعلق به خطاب الشارع بجواز الفعل والترك كالمباح او لم يتعلق به خطابه بحكم العقل
باستواء فعله وتركه في عدم المصلحة والمفسدة لا في عدم الحرمة فيهما على ما قيل اذ دخل ما عدا
الحرام فيه ولهذا امثل ما استوى الامران فيه عقلا بفعل الصبي اذ استواء الامرين في فعل
الصبي ليس بمعنى الامكان الخاص لانه مشترك بينه وبين فعل غيره بل بمعنى انه استوى المصلحة
والمفسدة الشرعية ثم لا يخفى انه ليس للقدر المشترك بين الامكان الخاص والمباح الشرعي
معنى مشترك محصل كان لفظ الجواز موضوعا بازائه ولما حمل هذا البعض الاستواء
العقلي على معنى الامكان الخاص لم يحمل كلام المتن على ان المعنى الآخر هو القدر المشترك واذ
لما حمله على القدر المشترك لم يحمل الاستواء العقلي بهذا المعنى بل على المعنى الذي بيناه اذ كون
القدر المشترك بين المعنيين من معاني لفظ الجواز ليس ببعيد بل في اللغة هو ما ذكره
بعيد جدا من بعض المعتزلة اذ هذا المعنى يرجع الى ما انتفى الحرج في فعله وتركه حتى يتناول
افعال غير المكلفين والافعال المباحة للمكلفين كالمعنى الذي حمل الشارح ثم على توجيه الشارح كان
المراد بما لا يمتنع عقلا هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود كما صرح به في بعض الحواشي

ومع لا يلائم عقلا في المعنيين بخلاف توجيه غيره ثم لا يخفى ان اللفظ المتبادر من قول المصنف
وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا انه للقدر المشترك بين نفي الامتناع الشرعي او العقلي فلو بدل
كلمة او بالواو لكان اظهر وكذا الكلام في قوله وعلى ما استوى الامران فيه فيهما اي فيما استوى
الامران فيه في الشرع والعقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمله الشارح قوله تعالى لا في
نفس الامر الجزم بعدمه فعدم الامتناع واستواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم
الشرع او حكم العقل كل في ذلك بحسب الواقع ونفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب
ادراكه ولما هذا اشار بقوله في النفس في الموضعين فالجائز على هذا يطلق على ما استوى
طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احدهما في نفس الامر واجبا
او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا
او عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل كما في شرح الشرح بما لا يمتنع في النفس والجزم بعدمه شامل
للقطع والظن مع ان بينهما ما يسمى مشكوكا لظهوره انا اذا ظننا بعدم ثبات
اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا يعني ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط
فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس والجزم بعدمه اذا كان جانب
وجوده راجحا بعبارة اخرى اطلاق المشكوك فيه على المظنون متعارف فان
الشك قد يطلق على ما يقابل اليقين صرح بذلك بعض من اجلة المتاخرين والظن
القطع بعدم فيه مع انه لا يسمى مشكوكا فلفظ الورود والظن الا ان يخص بما لا يكون
واجبا في النفس اي لا يجزم بوجوده لكن ينبغي اعتبار هذا التخصيص في اطلاق لفظ
الجائز اذ يطلق الجائز على كل ما لا يجزم بعدمه وان كان مما يجزم بوجوده اذ لا شك
ان وجود الواجب تعالى شانه جائز عند العقل وكان مما يجوزه او يقال المراد ان
المشكوك فيه يطلق على ما يحمل عليه هذا المفهوم اي ما لا يمتنع في النفس في الجملة اي بعض
ما يصدق عليه هذا المفهوم هذا واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك فيه يطلق على

قال المصـ الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض — قال المصـ مسئلة المباح غير مأمور به

بالابتغ في النفس ولا الجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا فيه ان التقييد يكون جانب
وجوده راجحا لا يدفع النقض الظن وهو ظ والا بالقطع اذ الرجحان شامل الوجوب
اللهم الا ان يخص بما اذا لم ينته لاحد الوجوب ثم يخرج متساوي الطرفين عنه مع انه جائز
محتمل **قوله** خلافا لبعض المعتزلة هم الذين قالوا الافعال الاختيارية التي لا
يدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة
الاصلية لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له دفعا للعبث وحاصل
النزاع يرجع الى ان الاباحة في لسان الشرع هل هو عدم الحرج فعله وتركه او حكم الشارع بذلك
والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما ولم يتعلق بها
الخطاب الكاشف عن حاله هل هو مباح بالاتفاق الا ان عند هؤلاء البعض من جهة ان
الاباحة في عرف الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه وهذا كذلك وعند الجمهور من جهة
ان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي حكم الشارع بالتخيير فيه **قوله** وهو يستلزم ترجيح المأمور به
قول ان اراد الترجيح لذاته فهو مم او مطلقا فمسلم لكن لا نم قوله فالمباح لا ترجيح فيه قوله
طرفيه ان اريد لذاته فمسلم لكن لا نم قوله فلا يكون مأمورا به وان اراد من كل الوجوه فهو مم
هذا ما يمكن ان يقال من جانب الكعبي **قوله** ما يتعلق فهو واجب قطعا اندفع بذلك النقض الحاجة
ههنا وهو انه لما تقرر ان الواجب في المخير هو مفهوم احد الامور والمخير فيه الجائز
تركه وهو المباح كل من المعينات فلم يلزم كون ما هو المباح حقيقة واجبا حقيقة غاية
الامر ان الواجب يتحقق في ضمنه وذلك لان المراد بوجوبه ان الواجب يتحقق في ضمنه
وبتحصله يحصل الواجب بل يحصل تحصيل الواجب اذ الكلي متحد مع افراده جعلا ووجودا
اقول لتحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام الذي هو حط الشارع وجود القدر المشترك
بين فعل مباح او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام ومن
عدم شرائط فعل الحرام كالتصور والشوق والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر

ردّ قول الكعبي في نفي المباح

ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود وعدم المانع ووجود الشرائط من جملتها فان
لم يتحقق تصور الزنا او الشوق اليه او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام الى تحصيل
المانع عنه كفعل المباح والواجب فيفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب
معين لا يحتاج اذ يحصل الكف الذي هو ترك الحرام من جهة انتفاء شرط الحدوث فنا تصوره
او الشوق اليه او الارادة له وح لو اشتغل بفعل مباح او واجب مثلا كان ذلك
من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال
به كان ترك الحرام باقيا من جهة عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل
المباح او غيره ليحصل الكف عن الحرام واما عند توجهنا واشتياقنا اليه وكنا نجد من انفسنا
انه لو لم نشتغل بضده لنفعل ذلك الحرام فلا شك انه يجب علينا فعل المباح او غيره
تحصيلا للكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل قد
يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع مثلا اذا كان شخص مع امراة جميلة مطلقة
في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك ان
الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة وانت تعلم بادنى تامل ان ما استدل
الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما يتم في هذه الصورة الثانية اذ في الصورة
الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا مما لا يتم الواجب الا به بمعنى انه يتوقف فعل الواجب
عليه فما هو مقتضى دليل الكعبي ليس مخالفا لراي الجمهور فان اراد هذا فلا خلاف له
معهم حقيقة وان اراد ان فعل المباح دائما واجب للكف عن الحرام فدليله لا يدل عليه فتامل
قال شيخ الشيخ رد عليه ان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة فان قيل يكفي التعين
النوعي وهو حاصل لكونه واجبا او مباحا او مندوبا قلنا لا بد في التعيين النوعي من
تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء
من الاعراض العامة اقول فيه نظر لانه ان اريد ان متعلق الوجوب هو نفس حقيقة الفعل الوجه

الحكم

العام ثم لكن فيما نحن فيه كذلك لان الوجوب يتعلق بكل فعل فعل الا انه لتعذر التفصيل
عبر عنها بالعرض العام ولئن اريد انه لا بد في الواجب المخير ان يتعين الموجب كل واحد من الافعال
المخير فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير لازم وهو ظاهر وغير لازم من تعريف الواجب المخير
وتحقيق ماهيته على ما عرفت والغرض عدم تسميته بالواجب المخير لانفراد المقدمة كونه واجبا
فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بعين آخر بسبب مطلوبية تأمل **قوله** لانه سبب الحرام
اقول لما لم يكن مقدمة الحرام حراما البتة بخلاف سبب الحرام بناء على ان المقدمة ما لا يتحقق الشيء
تحقيقه الا به بخلاف السبب لانه الموجب للشيء دون السبب غير المقدمة لما السبب في الحرام والترك
في الواجب لما كان المطلوب وجوده فما يتوقف عليه وجوده اذ من تحصيله موجبا كان او غيره
والحرام لما كان المطلوب عدمه فما يوجبه ويستلزمه كان حراما لا غيره ثم لا يظهر في النقض لئن يقال
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده وكل ترك حرام واجب
قوله بل ذلك جنس وفصله انه ماذون في تركه اقول في الكلام مشعر بان تمام حقيقة المباح
هو ماذون في فعله وتركه ولا يدخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه
هذا ولعل هؤلاء القوم جعلوا المباح بمعنى الجائز وحينئذ كان النزاع لفظيا تأمل **قوله** وكاسباب
الملك والضمان يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان
ولئن مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولو لا انه صرح في المنتهى بان المراد اسباب هذه
الامور لم يبعد ان يجعل الملك ونحوه عطفا على السكر الذي هو سبب لوجوب الحد فيكون هذه
ايضا اسبابا فان الملك سبب اباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات
سبب سقوط المطالبة الدنيوية والانصاف ان هذا في غير الملك بعيد كذا ذكره الشارح
اقول لم يفعل في المنتهى الا انه جعل مثال السببية المعنوية اسباب الملك والضمان
والعقوبات ولم يجعل نفسها امثلة الاسباب المعنوية ولا يذهب عليك انه لا تنافي
بين جعل اسباب هذه الامور مثالا للسبب المعنوي وبين جعل نفسها مثالا له اذ يجوز

خطاب التخيير

حيث جعل الماذون في فعله
تمام حقيقة المباح منه

الاشتراك

المراد
اشتراك السبب والمسبب في كونهما سببا معنويا في الجملة وليس في التقرير ما يشعر بان
بهذه الامور في المختصر اسبابها مع ان حمل عبارة المختصر عليه بعيد غاية البعد والتوفيق
بين المثال المذكور في المنتهى والمذكور هنا ليس بلازم نعم يلزم عدم المنافاة وقد عرفت
انه لا منافاة على ان البعد في غير الملك انما يلزم من توجيهه بناء على ان الكلام في اسباب
الاحكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام اما لو جعل الضمان
بمعنى الزام الشرع بالاداء في الغير سببا لوجوب ادائه عليه والعقوبات بمعنى الجناية
على النفس المعصومة واطرافها سببا لوجوب القصاص قال الله تعالى ولئن عاقبتم فعاقبوا بمثل
ما عوقبتم به فلا بعد ولو جعل موضع براءة الذمة وسقوط المطالبة حرمة المطالبة المالية
وغيرها لسقط البعد عن توجيهه ايضا فتأمل **قوله** فالحكم كالقدرة على التسليم مثال
لكون عدم الشرط منافيا للحكم فالحكم هنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط
القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم امكان الانتفاع وهذه الحكمة تنافي
صحة البيع وحكمتها والحكم في قولنا ينافي حكم البيع على ما في كثير من النسخ بمعنى كما في قوله تع
ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة وفي بعضها بدل الحكم الحكمة فلا غبار وهذا ربما يؤيد
التوجيه المذكور **قوله** والسبب كالطهارة مثال لكون نقيض الشرط منافيا للسبب والحكم هنا
وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حسن الادب والشرط الطهارة
وعدمها مشتمل على حكمة هي سوء الادب ثم كان بين الشيء وحكمة ملازمة والمنافاة بين
الشيء ولازمه المساوي في قوة المنافاة بينه وبين ملزومه عبر عن المنافاة بين الشيء وحكمته
بالمنافاة بينه وبين ما هو ملزومه وصرح بما لغرض تحصيل المنافاة بين الشيء وحكمة امر وبين المنافاة
بين الشيء ونفس ذلك الامر بالمنافاة في الاول بالذات بين الشيء والحكمة وبالعرض
بين الشيء والامر وفي الثاني بالعكس فتأمل **قوله** كالصلوة نظير الطهارة اقول فان قلت
المأمور به هو الصلوة نظير الطهارة الشرعية بالظرف ظرفية قلت المأمور به في وقت الاداء

فيلزم من البيان السحر فيما يعرف قلوب السامعين
ولئن كان في معنى ويقبل لئن من البيان الكشف عن المقصود
بالحجج الدلالات مع شيء فيلزم في معرض الذم وتحويه
لئن يجوز ان يكون في معرض المدح لانه يستمال به القلوب
ويرضى به الساخط ويستنزل به الصعب
والسحر في كلامهم صرف الشيء عن وجهه
ركالتها دعوى بالغلظ
وادادة التزيد ٧

ليس الا سوى هذه الصلوة ووجوب القضاء بامر جديد ولعل هذا مبني على ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول فان كان بامر جديد فظاهر ولئن كان بالامر الاول
فلانه لم يات بالمامور به حين لم يسقط القضاء ويمكن ان يقال على هذا الراي
كان هناك امران على ما يجيء والمكلف في الصورة المفروضة قد اتى باحدهما دون الآخر
والمراد بموافقة امر الشارع هو الامر الاول فتامل قوله وعند الفقهاء كون الفعل
مسقطا للقضاء اقول يخرج العبادات الصحيحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين
مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة الصحيحة في العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء لسقط
بها وهو المراد في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل قوله لانا نقول المعنى دفع
وجوبه اقول لا يخفى ان المراد منه المنع عن وجوبه اذ الدفع بمعنى المنع كما في بعض شروح
المنهاج لكن يرد هذا بما رد به ذلك بل الاولى ان يقال المراد بسقوط القضاء
منع تحقق وجوبه لئلا يشتبه اذ لا فرق بين الدفع والمنع نعم فرق ما بين الرفع والدفع
فتدبر قوله لكان حسنا اقول اما اولا فلان المص اطلق لفظ الصحة والبطلان وفسره
ظاهرا بما هو تحقق العبادات فان ترك الكلام على ظاهره كان تعريفا بالاخص
ولئن اول بما ذكره الش وح كان وجه التخصيص ان معظم غرضه قول من قال بان الصحة
والبطلان من خطاب الوضع وهذا القول انما يظهر فيما هو صفة العبادات واما في
المعاملات فكونه خطاب الوضع ليس مما يتنازع فيه على ما سيحقق كان لفظ الصحة
والبطلان مشتركا اشتراكا لفظيا بين ما هو صفة العبادات وما هو صفة المعاملات
وهذا مع انه خلاف المشهور خلاف الاصل اذ الاصل الراجح هو الاشتراك المعنوي
دون اللفظي لقلة الوضع والغناء عن القرينة للمعنى المعينة للمراد واما ثانيا فلان القوم
جعلوا موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها واشار بهذا الكلام
الى ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر وسقوط القضاء لا الثواب على ما زعمه العلامة

فاعترض

فاعترض بان الثواب قد لا يترتب على الصلوة الصحيحة ولا يحتاج في دفعه الى ان يقال
المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه وقس عليه الثمرة في المعاملات فاجعل المراد تخلف
عن المعاملة الصحيحة فتدبر قوله وقالت الحنفية المراد بالاصل الركن كالمبيع فيما نحن فيه
وبالوصف الشرط المعتبر في صحته وح لا حاجة الى ما في شرح الشرح من ان الزائد فرع على
المزيد عليه فكان بمنزلة وصف فهنا ينتفي اصل البيع وركنه وهو المبيع لان عدم
الشيء بوجوده بمنزلة عدم وكذا ينتفي وصفه وشرطه وهو التسليم قال في شرح الشرح
المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهي وثبت قبح وعدم
مشروعيته فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون
بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة
لانعدام ركن البيع اعني المبيع ولئن كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في
العبادات وكالربا في المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع
المزيد عليه فكان بمنزلة وصف فانعقد وجد اصل وهو مبادلة المال بالمال لا وصفها
الذي هو المبادلة التامة ولئن كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار
المغصوبة والبيع وقت نداء يوم الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغي
اقول وكذا التمثيل للصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها ليس على ما ينبغي قوله
فقد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة
والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا يستراب
في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على
توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان كون اللفظ بصيغة بعت
يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه فكان من جملة خطاب الوضع
ولذلك اقتصر المص على تغيرهما في العبادات اذ فرض ان يكونهما من خطاب الوضع

والانكار لاباس اذا كانا في المعاملات فانه شرح الشرح حيث بين وجه التقييد بقوله انما
قيد بذلك لان الذي اورده في المتن بحيضه حيث زعم ان الصحة كون الفعل مسقطا
للقضاء واما موافقة امر الشارع ثم تشنيعه بان تخصيص ما هو من احكام الوضع
بالعبادات مشتمل على الخلل ليس على ما ينبغي فتدبر قوله فانكر ذلك لم يقل وهو منكر
بل نسب انكار ذلك الى المص تعريضا بانه ليس مرضيا عنده كما هو دأبه في ذلك الكتاب
وذلك لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بطهر الطهارة نحتاج في معرفة كونها
صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب
ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء ولو لم يعلم اولا نجاسته لم يجب القضاء
فكون الفعل مسقطا للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل
دون الشرع بل يحتاج الى خطاب [illegible] متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان
متعلقا بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون من قبيل الوضع فتدبر ثم كونها صحيحة
بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع قوله ومنها الرخصة ان
اضاف خطاب الوضع الرخصة اعترض عليه بما ذكره في شرح الشرح من ان كون الرخصة
يكون واجبا ومندوبا ومباحا ينفي كونها من خطاب الوضع بل من خطاب الاقتضاء
والتخيير واجيب عنه بان للشارع في الرخص حكمان احدهما كونها وجوبا مثلا وثانيهما
كونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام
المحرم وهو من احكام الوضع ثم استشعر بانه كان داخلا في السببية فلا ينبغي جعلها
صنفا آخر منها قسيما للسببية فاجاب بان الرخصة لتميزها عن اخواتها بصفات
مخصوصة وهو ان السبب ههنا صفة للمكلف يناسب التسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت
قسيما لها كما ان الاستعارة نوع من المجاز وجعلت قسيما له لذلك اقول لا يخفى ما فيه
من التعسف والقوم لم يجعلوا الاستعارة قسيما للمجاز الذي كانت الاستعارة قسما منه

بل المجاز

بل المجاز المرسل ولو ترك لفظ المرسل في اللفظ فكان من قبيل الاختصار في اللفظ
لا لان المراد منه مطلق المجاز بل الحق في الجواب ان يقال ان كون الفطر في السفر رخصة من
الشارع بالمعنى المذكور انما هو بتوقيف الشارع فكان من قبيل خطاب الوضع ويقرب
منه ما ذكر في بعض شروح المنهاج من انا لكن [illegible] من جعل الاقتضاء او التخيير او السببية
والضمن واما عند غيره فلا يكف والمعتبر الملاحظ فيهما اي الرخصة والعزيمة ثبوت الحكم
على خلاف الدليل لعذر او على وفقه لا لعذر لا الاقتضاء والتخيير ولذا لم يخل الواقع عنهما
فتأمل قوله لولا العذر اي المحرم كان محرما وشبّا الحرمة في حقه اي لولا العذر فهو قيد
لوصف التحريم لا القيام لان المراد بقيام المحرم ان دليل الحرمة بقاؤه معمولا به اي غير منسوخ
ومن المعلوم ان بقاءه معمولا به غير مقيد بزمان عدم العذر بل كون الدليل جاريا في حق ذلك
المكلف مقيد بزمان عدم العذر والعذر في قوله فهو الرخصة للحكم الثابت بطريق التخلف عن
المحرم ويعم الفعل والترك وخرج عن الرخصة الحكم ابتداء بقيد المحرم وخرج ما نسخ تحريمه
بقيد القيام وخرج بقوله لمانع طارئ في حق المكلف ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع
في حقه بل التخصيص بان الدليل لم يتناوله فخرج ايضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار
عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء
على واجدها وكذا خرج ايضا التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم
للجريح ونحوه قوله والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر
في الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة واعلم ان
الحنفية قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يكون
حكمه حكم المباح ولا يكون مباحا ويعد واخذ المحرمات لو صدرت عن المكره كاجراء
كلمة الكفر وعزا [illegible] وترك الخائف الامر بالمعروف الثاني ما يستباح مع قيام السبب
وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر كفطر المسافر والمريض الثالث ما نسخ عنا من الاحكام

اقسام الرخصة

تحقيقا الرابع ما سقط عن العباد في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة كقصر الصلوة
وقالوا التسمية الاخرى بالرخصة مجاز قوله او مباحا كالفطر في السفر قال في شرح
الشرع لان اراد به ما استوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان تضرر فالفطر
احب والا فالصوم ولان اراد اعم من ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اندرج فيه المندوب
واجيب عنه بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل ذلك واجيب ايضا بان المندوب
هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وعدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي
لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فهو المباح فتدبر قوله فلا يجوز طلب الحج والتكليف به
عند المحققين ذكر في المواقف لان النزاع فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق
الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به
لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا ان التكليف
بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان
كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتنافيين
نصب للدليل في غير محل النزاع وقال قدس سره في شرحه لقائل ان يقول ما ذكره المص من ان
جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر
بان هؤلاء يجوزونه اقول الظاهر ان مراده في المواقف ان النزاع المشهور بين جمهور
الاشاعرة والمعتزلة انما هو في التكليف بما لا يطاق عادة وذلك لا ينافي ان بعضهم
ذهب الى جواز التكليف بالمحال لذاته وعد من الادلة التي يستدل بها على محل النزاع
المشهور ليست واردة في محل النزاع كشبهة ابي لهب اذ الاصحاب استدلوا بها في
النزاع المشهور فتامل قوله ولا يذهب عليك انه اذا كان الامر على ما حققه الشارح

في المواقف

في المواقف كان دليل المص هنا دليلا على محل النزاع ايضا وقال العلامة في شرحه اعلم ان الائمة
قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو الذي يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين
وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات
لفقدان اسباب وجوداتها او لوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن
بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن
الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول
الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا
وذهب المص الى امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي بقوله شرط المطلوب الامكان
اشارة الى امتناع الاول اذ المعنى انه يشترط كون الشيء مطلوبا اي مكلفا به ان لا يكون ممتنعا
بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء كان ممتنعا بحسب غيره او لا اقول على ما قرره كان دليل المص
واردا على محل النزاع المشهور الواقع بين الجمهور فتامل وكذا دليل الخصم كحديث ابي لهب
ثم الخير ما في تقرير الدليل من الاستدراك اذ لا حاجة الى توسيط الاستدعاء بل يكفي
ان يقال لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مطلوبا والتالي باطل الى آخر الدليل
قوله والذي عليه قوم انه ممتنع لغيره ليس الى ان الحق استناد الكل اليه بطريق الاختيار من غير
ان يتبادر الى وجوب وامتناع عقلا لا لذاته ولا لغيره اذ لا اسباب عند الاشاعرة
الاسباب عادية ولا يكون ترتب عقلي ضروري عندهم بينها وبين مسبباتها لا وجودا ولا نفيا
وجوب غير عقلي ولا عدما فلا يثبت امتناع عقلي غيري بل الوجوب والامتناع على هذا الرأي
انما هو بالعادة وانهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة وبهذا قدحوا في دليل
قدم العالم وتمام تحقيق ذلك يطلب في موضعه من الكتب الكلامية والحكمية قوله والا لكان
ممتنعا لذاته اشارة الى انه الجزء في المحال الغيري وان في المحال الذاتي فانما هما لا ينافيان
العادة

يعني تكليف المحال وتصور المحال ممكن ام لا وكيف تصور

بنو تهامة ثم اقول اعلم ان هذا الدليل يدل على ان الممكن اصل وجوده لذاته لكن يمتنع
وجوده من المكلف بالنظر الى ذات وجوده منه كخلق الجسم اذ وجوده من القدرة
الحادثة محال لذات وجوده منها فيمتنع التكليف به لانه فرع تصوره وقوعه منه وهو
محال الغرض فنقول ان كان تصوره محالا لا بالنظر الى ذات الجسم حتى لزم ان ذات الجسم وماهيته تنافي
وقوعه من القدرة الحادثة فتصور الجسم على انه واقع من القدرة الحادثة من القدرة الحادثة
تصور الشيء على خلاف حقيقته وان كان محالا بالنظر الى القدرة الحادثة لانها متعلقة بايجاد
الجسم اذ طلب ايجاد الجسم من المكلف فرع تصور المكلف من حيث يصدر عن المكلف به
فيلزم تصور الشيء على خلاف حقيقته ثم اعلم ان التكليف بالمحال انما يقتضي ان يكون الطالب
تصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه فيتصور انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور
ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او وجود المحال فغير لازم ولو سلم فنقول
تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو محال متصف
في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود
في الخارج وذلك مثل ان يتصور اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور ماهية
المحال ويصفه العقل بوصف الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال
وليس تصور الشيء على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور ماهية الاربعة واعتبار اتصافه بالفردية
واللازم في طلب المحال هو تصوره موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ معناه اوجد
الخ فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور ماهية المحال متصفة في الواقع
بالوجود بل على تصور ماهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا اليه الوجود وذلك غير محال
كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة
نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة كانت في الواقع فردا وما نحن فيه من قبيل الاول
ومما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف بالممكن مثل ان يقول صل لم يتصور الصلوة

يعني ان القدرة الحادثة تنافي ماهيتها تعلقها بالجسم فيلزم تصور القدرة الحادثة م

المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع لان وجودها انما هو بعد التكليف بها
فهو لم يتصور الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وكذلك
ثم فتدبر وانه اللازم منه على تقدير تمامه عدم تصور ماهية المحال متصفة بالوجود لا عدم
تصوره بوجه ما وذلك كاف في الطلب بوجه فتدبر ثم اقول لا يخفى ان في مثل قولنا
الخ وجود النقيضين محال لابد في التصديق به من تصور موضوعه فيلزم تصور الجمع منفيا
فان قلت انه تصور فرضي قلنا نقول بمثل ذلك في التكليف بالمحال اذ لا يلزم تصوره
موجودا الا بوجه ما لانه يتصور تصورا حقيقيا بل يكفي التصور الفرضي اذ كما
يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم حين وقع موضوعا للقضية فلم لا يكفي هذا التصور
في صورة التكليف والطلب وقد اجيب عنه في بعض شروح المنهاج ان المحققين
صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارجي بان توهم رفع الاول يستلزم
ان لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثاني وعدم الثبوت من اللوازم الخارجية
للماهيات الممتنعة اقول هذا مندفع عن تقرير الشرح على ما ذكرنا لان بنائه على انه
لا يمكن لنا تصور الخ الذي هو موجود في نفس الامر وذلك مثل تصور الاربعة
التي هي فرد اي في الواقع وايضا عدم الثبوت ليس من اللوازم الخارجية للممتنع
ضرورة انه لا يثبت له في الخارج اذ لا ثبوت للممتنع في الخارج انما يكون من اللوازم
الذهنية له المسمى بالمعقولات الثانية ولعله اراد بكونه لازما خارجيا انه
مقيس على الوجود والثبوت في الخارج اه قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل
مطلقا اقول لا يخفى ان معنى هذا الكلام ان اللازم هنا تصور نفس المستحيل وبعينه
ونحن لا ندعي انتفائه بل ما ندعي انتفائه هو تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج
وذلك غير لازم من الحكم بالاحالة وما ذكره بقوله وبيانه وهو مفاد كلام المتن
غير منطبق عليه اما اولا فلانه بين الامر فيه على انا لم نتصور الضدين بل انما نتصور
اجتماعهما

اجتماع المتنافيين ونحكم بنفيه عن الضدين فهذا يدل على ان ماهية المحال الذي هو اجتماع
الضدين غير متصورة وما سبق عليه مبني على انه لا يتصور ثبوت المحال بل نفسه على ما هو الظ
واما ثانيا فلان المراد بالثبوت ههنا ثبوت الاجتماع للضدين وفيما سبق هو
ثبوت الاجتماع الضدين في نفسه والثبوت ههنا مقابل النفي الرابطي وفي الاول
مقابل نفي المفهوم والماهية ففي الكلام تشويش واضطراب وغاية توجيهه ان يقال
لعل المراد بعض بيان اصل الجواب لا بيان الجواب المذكور فانه جواب من قبل نفسه وحاصل
ما ذكره في معرض البيان يرجع الى انه لا يمكن لك تصور المستحيل اي ماهية الا المستحيل
فيما نحن فيه وهو اجتماع الضدين مركب تقييدي فلا بد في تصوره بماهيته من تصور الاجتماع
الثابت للضدين والحال ان المتصور ليس الا اجتماع المتنافيين ونحكم بنفيه عن الضدين
فقد تصور الاجتماع في الضدين منفيا لا مثبتا فلا يتصور لك ماهية المحال الذي
هو اجتماع الضدين اذ لم يتصور المضاف من حيث انه مضاف ثابت للمضاف اليه
بماهيته بل يتصور المضاف باعتبار انه مماثل لاجتماع المختلفات لا لذاته ولا يتصور
النسبة الثبوتية بينهما بل الحكم بنفيه عنه فلا يتصور ما هو المحال بذاته وماهيته اصلا وفي
الحكم المذكور انما يتصور باعتبار من اعتباراته لا بماهيته وح لا يتوجه الا ما ذكرنا انه يكفي
ذلك التصور للطلب فتامل قال في شرح الشرح ذكر في المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل
لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو الاجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته
بل باعتبار من الاعتبارات بين الطريقين وخلط احدهما بالآخر على ما هو الظ
من المتن اقول فيه بحث اما اولا فلان امتناع تصور ماهية المستحيل الذي هو المستحيل

وههنا نتيجة

ثبوت الاجتماع ... [illegible]

الذي كان وجوده مطلقا محالا لا فيما كان خصوص الوجود الخارجي له محالا كما في
ما نحن فيه وكيف يدعي استحالة تصور ماهية ما امتنع وجوده في الخارج ويلزم منه
امتناع تصور جميع المعقولات الثانية ولوازم الماهية والاعدام من الاعتبارات
التي لا يمكن وجودها في الخارج وكلام الشيخ مخصص بهذه الصورة اي فيما يمكن
وجوده مطلقا محالا كيف وهم قالوا بان تصور الامور الاعتبارية بكنهها
ليس فيه تعسر ولا تعذر وذلك يدل على امكان تصورها بكنهها واما ثانيا فلان
اللازم منه على ما صرح به بقوله وبالجملة ان الحكم يمتنع تصوره بماهيته وبكنهها اما تصوره
بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فلا منع من جوازه وح نقول يكفي
لطلب المستحيل هذا التصور ولا يشترط التصور بكنه الماهية فالاستدلال على انه
لم يمكن تصور ماهية المستحيل لا ينفي المقصود واما ثالثا فلان في الطريق الثاني وهو
طريق النفي لا بد من تصور اجتماع الضدين الذي وقع صفة للموضوع وليس في هذا
الطريق الدلالة على التصور المحال باعتبار من الاعتبارات دون نفس الماهية
فهو خارج من الغرض اللهم الا ان يقال المراد انه يمكن تصور المستحيل باعتبار انه لا يوجد
شيء هو نفسه وهذا نوع اعتبار له واما رابعا فلان النفي الذي اعتبر في الطريقة
الثانية ليس هو النفي الذي اعتبره الشارح بل النفي الذي اعتبره الشارح هو نفي ما يماثل اجتماع
السواد والحلاوة عن الضدين وهذا النفي قد اعتبر في الطريقة الاولى حيث قال
ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض والنفي المعتبر في الطريق
الثاني هو انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وابن احدهما
من الآخر ففيما ذكره رحمه الله خلط بعض هذا النفي المعتبر في الطريق الاول وبين
النفي الذي هو الطريق الثاني فتدبر ثم في كلام الشارح ههنا نوع تشويش واضطراب
على ما بينا فتفكر قوله فان قيل المستحيل متصور حاصل السؤال ان المستحيل

ان العنوان امر لا وجود له في نفسه وهذا ... [illegible]

متصور الثبوت ذهنا فيكون معارضة في المقدمة القائلة بان المستحيل لا يتصور
وقوعه واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما اشير به بقوله وذلك كاف
في طلبه كان معارضة في اصل الدعوى او ابتداء دليل للمخالف من غير قصد الى المقابلة
والممانعة وانما ذكر في هذا المقام على طريق السؤال لشدة ملايمته لدليل الخصم ولما
كان المستدل بين بطلان كون المستحيل متصور الثبوت على انه لا ثبوت له فاراد ان
يبين بطلان المبني عليه حتى لا يلزم اثبات بطلان المبني واقتصر في البيان على ابطال
المبني عليه ليتنبه منه لما هو مبني عليه قوله الاول انه يكون الخارج مستحيلا اقول هذا
الجواب جواب بالحل وهو الجواب الحق والثاني جدلي وحاصله ان المتنازع فيه
هو التكليف بالممتنع من حيث هو محال وهو من حيث ثبوته في الخارج مستحيل لان المحال
انما يكون محالا ثبوته في الخارج والذهن اي هو من حيث ثبوته في الذهن غير مستحيل
وما ذكرتم يدل على تصوره من حيث ثبوته في الذهن في طلبه لانه ليس تصوره من حيث
انه محال الثاني ان نقض اجمالي اي لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع
بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو
المتصور وقد ذكر في تقرير السؤال الثاني ان المحكوم عليه المتصور ذهني ثابت
في الذهن ومعلوم ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع
وجوابه ان المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية
بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع ولو سلم فعدم امتناع الذهني انما هو
في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل قولنا اجتماع النقيضين ممتنع
انه لا يوجد له في الخارج فرد يطابقه كذا قرر في شرح الشرح اقول الكلام الان في
النقيض انه يكون الحكم على الصورة الذهنية اذ كما ان الصورة الذهنية ثابتة في الذهن
فلا يتصف بالاستحالة فكذا ذو الصورة وهو ذات الممتنع ثابت فيه لان عند

فلا يمكن المستحيل من حيث هو مستحيل متصورا فلا يمكن تصوره من حيث ثبوته في الذهن

قيام

قيام صورة الشيء بالذهن كان ما له تلك الصورة موجودا في الذهن حقيقة
لكن لا بنفسه بل بصورته على ما هو تحقيق من قال بوجود الاشياء انفسها في الذهن
بناء على ان تلك الصورة متحدة مع ما له الصورة في الماهية والذات ومغايرة
بنوع من الاعتبار ثم عند من قال بالشبح كان وجود الشيء في الذهن عبارة عن قيام
شبحه بالذهن وكان وجوده الذهني مجازا باعتبار وجود شبحه على ما حققه في
في حاشية المطالع لكن الدليل الدال على الوجود الذهني يبطل هذا الراي ولهذا
اختار المحققون الراي الاول وتمام تحقيق ذلك يطلب من مواضعه فالصواب
الاكتفاء بما ذكره بعد قوله ولو سلم وكانه لذلك عدل عنه وقال ولو سلم فقد زعم
قال واما الثالث فلا ارى له توجيها لان امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيا على
انه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كافيا
لا ذهنا اليه في صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع وقوعه فيكفينا ويفحمكم اللهم الا
ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج وح يقع قوله لان
حكم الذهن مرتبطا الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور
المحكوم عليه مثبتا في الخارج والا فليس له كثير دخل في عدم الكفاية والمغيرة ولم يدع
المعارض او المستدل بحكم الذهن على الخارج بل صرح بان المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له
الا في الذهن هذا غاية ما يمكن في هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وعدم
انطباق عبارة الشرح عليه ثم لا تكلف في جعل الثبوت بمعنى الثبوت في الخارج
بل قد عرفت انه الحق لان الكلام فيما هو مستحيل خارجا والصواب ان يقال في
تقرير الثالث قد عرفت ان المستحيل هو الخارجي فنفي الحكم المذكور اي الحكم بثبوت
الاستحالة له كان الذهن يحكم على الامر الخارجي بالامتناع اي يحكم بان اجتماع
النقيضين مثلا ثبوته في الخارج كان ممتنعا وذلك يستدعي تصور اجتماع النقيضين

بيان ان على مذهب الاشعري كيف يكلف العبد وبيان ان قوة الكاسب

من حيث ثبوته في الخارج لكن غايته انه لا يمكن تصور الحكم من حيث ثبوته في الخارج لانه
تصور الامر على خلاف حقيقته واذا ثبت انه لا يمنع الحكم على المحال بالحكم الثبوتي الذي
هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم من المعارضة ومعنى قول الش تصوره ذهنا ان تصور ثبوته
ذهنا لا بكنهه اذ لا يكفي في صحة ما ادعيتم من الحكم المذكور وقوله ولا نقرنا معناه انه
اذا لم يكفكم في صحة الحكم المبني على المعارضة فلا يتم المعارضة فلا يضرنا ايضا اقول هذا
غاية ما امكن في هذا المقام وانه الموفق للمرام قوله فهو حال التكليف غير مستطيع
اقول يمكن الجواب عنه وعما بعده اما الاول فبان يقال التكليف في الحال بايقاع
الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما الثاني فبان العبد ليس من شانه
الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب الاشعري فالتكليف لا يتعلق الا به لا بالايجاد
واما حديث الموت والنسخ فقد اجاب عنه الش في بحث النسخ بان الحكم مقيد بعدمهما فلا
تكليف بايقاع الفعل حين الموت ولا بايقاعه بعد النسخ وانت تعلم ان شيئا من ذينك
الاصلين ليس موجبا لنفي تكليف المحال الذاتي لا الاشعري كما زعم العلامة
ويقتضيه كلام المص ولا المبادر الفه اذ ليس شيء منهما يدل على كونه عاديا غير
مقدور للعبد في ذاته قوله لسيدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل في نحو الش
اراد بالمستحيل الممتنع في وسعه وقدرته فيلزم التكليف بالمحال على تقدير تعلق
العلم بالوجود ايضا لا يقال بل هو تكليف بالحج الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول
انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد اقول المكلف به هو ايجاد الفعل
بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل مقدورا لوجوبه كان التكليف به تكليفا
بالحج لانه تكليف بايجاده اختيارا وايجاده اختيارا محال من العبد لانه مستلزم
لجواز الترك وهو مستلزم لجواز الجهل وجواز جهله تعالى محال فقد ر قيل في بعض
الحواشي تقوية لما ذكر بقوله لا يقال ان ما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه

لان ماذكر

لان ماذكر تفصيل اجمالي القول لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع ولو توجه ان تعلق
علم الله باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا لوجوب
الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب في طرفي النقيض متلازمان
وجواب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور بيان عدم اجرائه في صورة النقض
وعدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع فيها والمانع كون تعلق علم الله سببا
لوجوبه وامتناع نقيضه فهو منع كون وصف المعلل مؤثرا في الحكم وليس دفع النقض
بل غايته هدم الناقض اقول انه مدفوع عن اصله لانه من قال لو علم الله انه لا يقع يجب ان
لا يقع ويمتنع ان يقع ليس معناه ان علمه سبب للوجوب او الامتناع لما تقرر ان
العلم تابع للمعلوم وليس سببا له عند المتكلمين بل لانه لو وقع لزم جهله تعالى وهو محال
وما يلزم من وقوعه محال كان محالا فهذا القائل جعل العلم دليلا على كونه محالا لا سببا
في الواقع بل جعل علمه في الواقع اسبابه التي كان وقوعها بها وجعل عدمه مستندا لعدمها
فهذا القائل المعترض خلط بين جعل الش علة للامر في الواقع ويجب الخارج وبين جعله
علة للعلم به ودليلا عليه فتدبر قوله واما الموت والنسخ والاخبار فلا يعم اشار الش
لفظ ذلك في قول المص وكان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل
اشارة للاظهر الدليلين الاولين والآخرين للاشعري لا الثلثة المتوسطة ايضا
لانها لا تقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لانها لا تعم كل تكليف قوله لان تصديقه
في انه لا يصدقه يستلزم قال في شرح الشرح وجه الاستلزام انه اذا صدقه في هذا الاخبار
امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا العلم بخلاف
ما اخبر به الشرع من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله
اذ يعلم ان ابا جهل يصدقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب المخبر فمجرد التصديق
في انه لا يصدقه انما يستلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا علم بذلك وجزم بصدوره

في التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول عليه السلام في اخباره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان
تصديقه للنبي عليه السلام خلاف ما اخبر من انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما اخبر
به النبي عليه السلام وهو معنى التكذيب وانت خبير بان مجرد كون التص مستلزما لعدم التصديق
كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب المفتقر بيانه الى توسيط العلم
اقول لا يخفى ما فيه فان ما ذكر في وجه استلزام تصديقه في انه لا يصدقه ليس الا انطباقا في
على الدعوى ويحتاج في تتميمه الى ان يقال واذا لزم تكذيبه للرسول عليه السلام لزم عدم تصديقه
وقوله وانت خبير بان مجرد كون التص مستلزما لعدم التص كاف في الاستحالة فلا حاجة
الى استلزام التكذيب يدل على انه لم يجعل قول الشارح اذ يعلم تصديقه الخ دليلا على الاستلزام
المذكور بل جعله دليلا على استلزام التص في انه لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى
وذلك لشيد اركان ما ذكرنا من عدم انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا عليه
اقول الصواب ان يقرر كلام الشارح هكذا التصديق في انه لا يصدقه محال لان تصديقه في انه
لا يصدقه يستلزم انه لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه
فعلى تقدير التصديق بعدم التص لو لم يكن التص معدوما بل كان موجودا لتعلق التص
بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتص بعدم التص مستلزم لنقيضه
فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التص بعدم التص للتكذيب بعد بيان
استلزامه لعدم التص فيكون بيانا آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما للضد كما ان
السابق عليه بيان لكونه محالا من جهة كونه مستلزما للنقيض وعلى هذا لا غبار في كلام
الشرح نعم يبقى الكلام في ان الخبر المستفاد من قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون انه ليس لهم التص بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بمعنى رفع الايجاب الكلي لان الايمان
هو التص بجميع ما جاء به فنفيه نفي الجميع وكلام الشرح كما صرح به في شرح الشرح يدل على
ان ذلك الخبر هو عدم التص بشيء اصلا بمعنى السلب الكلي وهذا مع انه غير مستفاد

من الآية

من الآية ليس مطابقا للواقع ضرورة ان ابا جهل لا ينكر بعض ما في القرآن من الاخبار
والقصص اقول يمكن ان يجاب عنه بان ابا جهل اذا لم يصدق بنبوته عليه السلام لم يصدقه فيما اخبر
به مما لم يعلم بالعقل مما يحتاج العلم به الى السماع من معلم صادق مصدق وذلك اي
العلم بانه لا يؤمن من هذا القبيل لان الامور المستقبلة من الغيب لا يعلم عادة الا بتوقيف
الله تعالى فتعلق المستفاد من قوله لا يؤمنون انهم لا يصدقونه في شيء مما لم يعرف الا بتوقيف الله
فلو كلفوا بالتصديق بانهم لا يصدقونه في شيء مما لا يستقل به العقل وذلك
التص داخل فيه لانه مما لا يستقل العقل به فكان وجود التص بهذا الخبر مستلزما
لعدم التص به على ما قررنا فتامل ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من الايراد
واجيب عنه بان ابا جهل مكلف بالايمان ومكلف بالتص بعدم الايمان لانه من جملة
ما جاء به النبي عليه السلام والتص بعدم الايمان الذي كان من جنس التص والعلم مستلزم لعدم التص
على ما علمت فالتكليف بالتص بعدم الايمان مستلزم للتكليف بعدم التص لان ايجاب
الملزوم ايجاب لما هو لازم له لانه مقدمة الواجب ورد بان ما هو من لوازم الواجب
مما هو شرط عقلي لم يثبت وجوبه عند الكل سيما اذا كان امرا عدميا على انه فرق بين
ما هو لازم للواجب وبين ما هو شرطه متقدم عليه واقول يمكن تقرير الدليل على وجه
يندفع عنه جميع تلك الايرادات وذلك بان يقال ابو جهل مكلف بالايمان وهو
التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته التصديق بعدم تصديقه بالجميع والتص بعدم التص
بالجميع مستلزم لعدم التص بالجميع على ما عرفت لان التصديق بعدم كل علم وتصديق
فهو مستلزم لعدم ذلك التص فهو مكلف بالتصديق بالجميع ومكلف بما يستلزم
عدم التص بالجميع وهو التصديق بعدم التصديق بالجميع او يقال انه مكلف بالتصديق
بالجميع فلا يمكن له ان لا يصدق ببعض ما جاء به فلو كلف بالتصديق بعدم التصديق
بالجميع وهو مستلزم لعدم التصديق بالجميع فقد كلف بايقاع الملزوم بدون لازمه

اذ لازمه وهو عدم النقض بالجميع مناف لما كلف به من التصديق بالجميع فتامل **قوله** والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه توضيح الجواب ان هذا القسم من قبيل التكليف بما اخبر انه لا يقع لعدم وقوعه وليس من قبيل التكليف بالمح وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل انما لزم تصديقهم به مندرجا في التصديق بجميع ما جاء به على سبيل الاجمال والنقض بعدم النقض انما يستلزم عدم النقض اذا كان على سبيل التعيين والتفصيل فتدبر وقد يجاب عنه بان الايمان النقض بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من الدين لا جميع ما جاء به مطلقا وهذا الخبر ليس منه وانت تعلم انه لا وجه احد لا يصدق بما بلغ اليه انه مما جاء به النبي فالمراد انه ليس مما علموا مجيئه به ويرجع الى الجواب المذكور في الشرح مع زيادة مؤنة كون الايمان هو النقض بجميع ما جاء به اذا كان من ضروريات الدين لا مطلقا وبان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجيء هذا الخبر وبعده سقط عنه التكليف وذلك بان يكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه للتكليف الاول فليتامل فيه **قوله** ثم لو كلفوا ايضا لن تكليفهم بالنقض في غير الخبر المذكور انما يمكن اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما اذا علموا فسقط عنهم التكليف بالكلية لان فايدته الابتلاء بالعزم على الفعل او تركه ليثابوا ويعاقبوا بذلك واذا علموا ان الفعل لا يصدر عنهم الذي تعلق اخباره بعدمه ولئن لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتات منهم العزم عليه **قوله** لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اقول الاظهر في تحرير المسئلة ان يقال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي لم يكن وجوب المكلف به بذلك التكليف مقيدا به وحاصله انه لا يشترط في التكليف الواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له لا يمكن وجوده مطلقا

بالنسبة اليه وهذا من تفسير مقدمة الواجب المطلق من حيث انه مطلق عليها مر ولعله انما قيد الشرط بالشرعي لان النزاع انما وقع فيه بهؤلاء المنازعين توهموا ان وجوب المكلف به مقيد بحصول الشرط الشرعي فتامل واراد بالفعل ما يقابل الكف عليها مر الا فلا يتوجه ان يقال هذا في الاوامر دون النواهي اذ لا يعني لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا او الصحة على انه يمكن ان يقال اذا كان المكلف في النهي هو الكف وتحريم الزنا ايجاب للكف باعتبار على ما مر من تحقيق النسبة فلا بعد لان يشترط فيه الايمان اذ الايمان شرط شرعي لكل واجب ثم اذا جعل المكلف في النهي الترك والنفي لم يكن الايمان شرطا لصحته على انه يمكن ان يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان فتامل فيه وقد قيل انما قيد التكليف بالفعل لان الاكثر وافقوا على ان حصول الشرط الشرعي للفعل المنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهي عنه كما في النهي عن صوم العيد لان الانتهاء ممكن مع الكفر دون الامتثال فتدبر **قوله** وهم يتعلمون ذلك الظاهر ان المراد ان العلماء يفرضون المسائل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وح لم يقع قوله والاكثر على جوازه موقعه وقد يجاب بان المراد او لا يقع التعذيب والكفار يتعلمون من الاخلال بالفروع وح كان قوله تقريبا متعلقا بقوله والمسئلة مفروضة كذا في شرح الشرح اقول لا يخفى ان التوجيه الذي ذكره ارتكاب التكليف فيه اكثر مما ارتكب التوجيه لاجله وقيل معناه ان اكثر العلماء على جواز مثل الفرض في العلوم ومنعه الاقلون قائلين بان القاعدة الكلية لا تثبت بمثال جزئي والشارح رد قولهم ذلك بما اشار اليه بقوله واذا ثبت ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل اه اقول هذا التوجيه حسن لو صح انه يقع الخلاف في جواز مثل هذا الفرض **قوله** لنا مقامان قال في شرح الشرح هذا التقرير ليس على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرطا لم يجب صلوة على محدث دليل الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها لصحت نفي للوقوع دون الجواز

فان قيل فلا وجه لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك آه قلنا انه لم يفصل اصل المسألة
الى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت
عن ادلة الجواز واشتغل بادلة الوقوع مثلا اقول على هذا كان قول المص لنا لو كان
شرطا دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان التالي ايضا قطعي كما صرح به
في المنتهى فلا يمكن جعله دليلا لما ذكره بقوله والظاهر الوقوع وهو الوقوع في الصورة
المفروضة هذا توضيح ما ذكره اقول قول المص في تحرير المسألة حصول الشرط الشرعي ليس
شرطا في التكليف قطعا يدل على الجواز قطعا لان معنى عدم اشتراط الشرط الشرعي
في حصول التكليف بالفعل هو جواز التكليف عند عدم الشرط الشرعي وهو بعينه المقام الاول
فظهر ان التفصيل في اصل المسألة مما يدل عليه كلام المص الا ان الجواز قطعي فلا ينافي واما
ان الوقوع ظني فلقوله والظاهر الوقوع فالمص لما ذكر المقام الاول في تحرير المسألة فينبغي
ان يجعل قوله لنا دليلا عليه وقوله الوقوع ومن يفعل مقابلا للجواز شروع في المقام الثاني
فصار الحاصل ان جعل الدليل الاول دليل الجواز القطعي وامكان جعله دليلا للوقوع
لا ينافي ذلك اقول لكن بقي على المص على هذا انه دل على قطعية الجواز يدل على قطعية
الوقوع في اصل المسألة فلا وجه لجعل المقام الثاني ظنيا بل الحق ان الجواز والوقوع
كليهما قطعيان في اصل المسألة كما قرره وظنيان في الصورة المفروضة هكذا
حقق المقال قوله ولا اللام قبل الهمزة في شرح الشرح كونه شرطا شرعيا بل شرطا مما فيه
لا يخفى اقول وجه المنافاة ان ترتيب الحروف في الكلمات الموضوعة ليس شرطا شرعيا
بل ليس شرطا لان الهيئة الترتيبية جزء اللفظ المخصوص فلا يكون شرطا خارجا والاولى
لا يخلو عن قوة واما الثانية فضعيفة ظ قوله لو كلف الكافر بالفروع لصح منه
قال في شرح الشرح بيان الملازمة فظهر لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط انتهى يعني لا يلزم من وقوع التكليف حال الكفر

بل ينبغي تخصيص هذا بالفرض المذكور وجعل
قوله لنا دليلا على الوقوع في اصل المسألة
دليلا قطعيا وقوله الوقوع ومن يفعل
اشارة الى الوقوع المذكور في قوله
والظاهر الوقوع صح صح

الصحة اذ ليس الاتيان بالمامور به مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به
على وجه كان مامورا به فهذا الوجه الاول ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا يصح
الصلوة منه حين الحدث اقول الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر بالفروع حين
الكفر بمعنى كان مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر لصح منه وح لا مجال لمنع الملازمة نعم
يتوجه ان اللازم منه هو انه لم يكن مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر على ان يكون الظرف
ظرف الاتيان بالفعل وهو غير محل النزاع وهو الجواب المذكور في المتن والشرح بل صحة
منشؤها انه خلط احدهما بالآخر ووضع احدهما مكان الآخر وح لا مجال لمنع الملازمة
فتدبر قوله وذلك ضرورة بشرط المحمول لا يخفى ان هذا ضرورة بشرط الوصف لانه نزع
الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا ولما كان كل وصف يصلح ان يصير محمولا
سمي الضرورة بشرط الوصف بالضرورة بشرط المحمول وقيل التوجيه هذا ليس اشارة
انه مع الكفر لا يمكن بل انه لدفع ما يتوهم من ان الامتثال في الكفر يمكن بناء على ان الاسلام
الكافر في حالة كفره غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر فلو اسلم ح صدق عليه انه
مسلم فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد وتوجيه دفعه ان صدق زيد كافر
بالفعل لا ينافي صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه لو اخذناه ضروريا ولا ضرورة
فيه الا الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي اقول هذا التوجيه وان كان
بعيدا عن سوق الكلام اذ الظاهر انه متعلق بقوله انه مع الكفر لا يمكن يلائم قول الشارح
ولا يمتنع بشرط عدم قيامه لان قوله كقيام زيد في وقت عدم قيامه متعلق بقوله
وذلك ضرورة بشرط المحمول على ما هو الظ وكان معناه زيد قائم بالضرورة بشرط
عدم قيامه وذلك مثل قولنا زيد كافر بالضرورة بشرط كونه كافرا ولا يلائم ما مر ان
الكافر غير ممتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا قوله صرح بتعذيبهم بترك الصلوة يمكن ان
لا يقال معنى الاية انه بسبب سلوكنا الى السقر انا لسنا من شاننا الصلوة وذلك

وحاصل الجواب ان السند خلط بين كون حالة الكفر
ظرفا للتكليف وهو المتنازع فيه وبين كونه
ظرفا لوقوع المكلف به وهذا غير محل النزاع
والصحة ثمرة انه لو حمل الكلام على ان حالة
الكفر ظرف في التكليف دون وقوع
المكلف به وفرق بينهما حتى يصح منع
الملازمة كيف يتاتى الجواب المذكور
في المتن والشرح صح صح

غيره

لعدم الايمان فالسبب هو عدم الايمان لا ترك الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم وذلك لان مثل هذا التركيب من خطان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين وقالوا في تفسير قوله تعالى علمك ما لم تكن تعلم انه تعالى علمك ما ليس من شانك ان تعلمه بنفسك ويجاب بان المتبادر من سببيته عدم صلاحيتهم للصلوة للسلوك لا السقران ذلك السلوك من جهة ترك الصلوة وجعلهم انفسهم بحيث لا يصلح للصلوة فيشعر بوجوب الصلوة عليهم **قوله** ولا يحمل على المسلمين لفوات المناسبة في قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين عبارة عن الزكوة لانه الاطعام الواجب على انه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام ولم يجب عليهم الزكوة الواجبة كما هو عندكم فلا يصح التعذيب على تركها وانما لم يتوجه لذلك لان مقصوده اتمام الدليل الاول **قوله** وهو كف النفس عن الفعل اقول يمكن تاييد كل واحد من الرايين اما الاول فبان يقال المكلف به في الحرام ما كان تاركه مثابا ومعلوم انه لا ثواب لمن ترك الزنا من غير كف نفسه عنه كمن لا قدرة له على ذلك مع شوقه اليه او لا شعور له به انما الثواب على كف نفسه عنه الا ان يقال من قبل من قال ان المكلف به هو نفي الفعل الثواب يترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا للشعور به والقدرة عليه لا يقال لو كان المكلف في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام يلزم فوات الواجب فيعاقب او يذم لانا نقول وجوب كل واجب مقيد بالشعور به اذ لا تكليف للغافل واما الثاني فبان يقال كثيرا ما ترك الحرام مع ارادة الفعل وكون المكلف بحيث لو حصل له القدرة عليه لفعله او بلا ارادة اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر منا فعل وجودي يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المكلف في النهي هو الكف فيلزم فوات الواجب الذي هو المكلف بالنهي فيعاقب او يذم ويمكن دفعه بانه يجب على كل مؤمن العزم على ترك الحرام اذا التفت النفس اليه وذلك من احكام الايمان كما يجب في الواجب العزم على فعله عند التذكر على ما مر في بحث الثواب

هل المكلف في النهي هو الترك او كف النفس عن الحرام وادلة الطرفين

على العزم على الترك وكف النفس عنه وعلى تقدير الاتيان بالفعل الحرام يلزم الاثم في ترك الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام كالزنا لكن الحد انما يترتب على الثاني الذي هو الفعل الحرام دون الاول الذي هو ترك الواجب الذي هو الكف وانت تعلم ان نفي الفعل لو لم يكن مقدورا كما قال في الاستدلال لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم ان لا اثم في ترك الواجب بلا كف نفسه عنه كما في الصورة المفروضة التي ذكرناها سابقا وايضا يلزم في صورة ترك الواجب الذي هو الكف ان يترتب الاثم على الكف عن الكف ونحن لا نجد في انفسنا حين ترك الكف انه يصدر منا الكف عن الكف على انه اذا كان المكلف في النهي الكف فاذا ترك ذلك المكلف فينبغي ان يترتب العقاب كالحد عليه لا على ما هو آخر هو فعل الزنا اذ ليس للشارع في الزنا الا مطلوب واحد ولا عقاب الا بترك مطلوبه ويمكن دفع الاخير بان مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الزنا لكن لما كان نفي الفعل غير مقدور لا يكلف به على هذا الراي بل طلبه يرجع الى طلب ما هو وسيلة اليه وهو الكف كالنهي الامر بالفعل امر بما هو وسيلة اليه على ما مر فالكف عن الزنا وان كان مطلوبا للشارع من حيث انه كف وفعل لكن المطلوب بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه فاذا حصل المقصود الاصلي بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض فيترتب الاثم بحسب واذا اتى بهما معا الا اثم اصلا واذا فاتا كلاهما كما في صورة ايقاع الزنا يتحقق الاثم بحسب فوت المطلوبين هكذا حقق المقال **قوله** ويمكن ان يقال يجعل هذا من تتمة الاول في عبارة المتن حتى يصير دليلا واحدا والباعث له على ذلك قول الشارح والقدرة يقتضي اثرا عقلا حيث اكتفى بانه لا بد في القدرة من تحقق الاثر ولم يتعرض لكونه متجددا حادثا وعلى هذا كان قوله كان معدوما الخ تتمة لقوله وستمر **قوله** اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر اقول تغيير الحاصل ان نفي العدم اثر للقدرة انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لا ترفعه لا بمعنى ان القدرة يفعله ويوقعه كما في الوجود وكان خلاصة النظر انه يكفي

لكن العدم مكلفا به تعلق القدرة به بهذا الوجه بل المراد بكونه مكلفا به هو هذا المعنى
و هو ان العبد مكلف بان لم يرفع استمراره **قوله** وايضا جواب عن الاعتراض
الثاني قال في شرح الشرح حاصله انا لم نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء
ترك بل بالذي ان شاء فعل ولزم ان لم يشاء لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل
اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية و يخرج العدميات التي
ليست كذلك اقول فيه بحث اما اولا فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل
مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد
يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانيا فلان
تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين
كيف والفلاسفة اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى
ليس من الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال الاتفسر القادر بالذي
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء لم يفعل عدم الفعل بل بالذي
يصح منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشاء فلم يفعل
شيئا لانه فعل العدم هذا واما ما قيل عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثر القدرة
مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء
فلم يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق فاقول مدفوع عنه لانه رحمه الله اعتبر في كون
العدم اثرا انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعله
الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية التي كان
وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض انه لم يتنبه
بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيدا لترتب العدم
على عدم المشية لدفع هذا الوهم **قوله** التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع

بعد الفعل اتفاقا لا يقال اذا كانت القدرة مع الفعل عند الاشعري فالتكليف
قبل الفعل تكليف بغير المقدور عنده لانا نقول التكليف قبل الفعل بايقاع
الفعل بعده ولا يحسن الجواب بعد تقرير السؤال بهذا كما ذكره في شرح الشرح انه ليس
تكليفا بما لا يطاق اذ معناه ما يمتنع تعلق القدرة الحادثة به لكن القدرة الحادثة
مع الفعل لانا في كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به انتهى اذ لحق
ما جعلنا المحذور انه تكليف بما لا يطاق بالمعنى الذي فسره بل انه تكليف بغير
المقدور **قوله** لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال قال في شرح الشرح هذا مغلطة فان المحال
ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد على ما سيجيء في الشرح
لا يخفى ضعف المنع عنه اقول حمل ضعفه على قوله وهو محال اجمالا الايجاد وكلف
ان ترجعه الى التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل
وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده
بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف
باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب
فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد
وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده رحمه الله بالمغلطة انما ذكره
الشارح المحقق فتفكر **قوله** ولانه ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء يرد عليه
ما ذكر في شرح الشرح من انا لا نم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه
واما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث هو مجموع
وذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا وما لم يحصل التمام لم ينقطع التكليف
فيلزم مقارنة التكليف لحدوث الفعل ففيه الفساد لان الفعل اذ انقسم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به متعلقا الى الاجزاء وكل جزء منه بازاء جزء من الفعل وكان

سابقا على حدوثه واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي هو في آن حدوث المجموع هكذا ينبغي تحرير الكلام قوله والا فلا مانع في نفس الامر الخ اذ لا مانع من صحة التكليف غير عدم القدرة بل ما ذكر من الامرين مانع وفيه بحث لان الامر الاول ليس غير عدم القدرة لان التكليف بايجاد الموجود انما امتنع لكونه تكليفا بمحال غير مقدور فاذا ثبت انه مقدور ارتفع المانع ممنوع والسند ما مر وهو لزوم امتناع كونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب وهو محال فتدبر قوله الفهم شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق به بانه مكلف بهذا الفعل والا لزم الدور لان العلم بكونه مكلفا انما يتحقق ويصدق اذا كان مكلفا والغرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق وهو دور وقد مر ذلك ولا يذهب عليك ان تكليف من لا يفهم انما يكون تكليفا بالمحال اذا اعتبر بشرط وصف عدم الفهم واما تكليف من لا يفهم في زمان عدم فهمه فليس تكليفا بالمحال اذ في زمان عدم الفهم يمكن الفهم فتدبر والمراد من قوله لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء ان تكليف المحال قد يقع وذلك للابتلاء ان تكليف المحال قد يقع وذلك للابتلاء والملازمة المشار اليها بقوله لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا للحصول الخ على رأي من قال بجواز التكليف بالمحال بل هذا الدليل يجري في نفي جواز التكليف بالمحال ولعل حجة من لم يجوز التكليف بالمحال فيندفع النقض لكن يتجه منع الملازمة والقول بان فائدة التكليف اما الابتلاء او الطاعة والامتثال ولا شيء منها لا يتصور في تكليف من لا يفهم فينتفي فائدة التكليف فبعد تسليم حصر الفائدة فيهما كان تقرير آخر فتدبر قوله اذ لا مانع يعقد في البديهة الا عدم الفهم يمكن ان يقال هذا تام بل لعل المانع عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به ولا نزاع في اشتراط اصل الفهم واستعداده قال في شرح الشرح

في قيام الدليلين على من جوز التكليف بالمحال نظر فيل بهما حجتان على من جوز التكليف بالمحال لان النزاع في الممتنع العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالذات والتكليف به لم يرد بالاتفاق اقول الظاهر ان نظر شارح الشرح على ما اوردنا فتدبر قوله بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها فالسكران غير مكلف بعدم الدخول والموافقة مع زوجته بعد الطلاق بل الحاكم على المنع اقول ويمكن ان يجاب ايضا بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك وقتلك واتلافك ولمن اراد شربه ما يمنعه فاياك والاسكار فتامل قوله ثانيهما انه نهي التمثيل بعد التاويل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكرانا ولا يجوز لمن كان ثملا وعلى الثاني لا يجوز للثمل الصلوة واما السكران فلا يتعلق الخطاب بحالة اولى وانت تعلم ان ما نقل في شان نزول الآية لا يلايم التاويل الثاني فتدبر قوله فلان من حقيقة التكليف ظاهره موافق لما سبق منه في بحث كون الحسن والقبح شرعيا ان التعلق داخل في حقيقة التكليف والمراد من كون حقيقة التكليف لا يتحقق ~~التكليف~~ الا به انه من علل حقيقة التكليف وهذه فيكون داخلا فيه لكنه باللازم اشبه منه بالجزئية والمقصود يحصل في عدم انفكاكه عن التكليف سواء كان جزءا له او لازما له لكن ما نقل عن ابي سعيد يدل على جواز انفكاك التعلق عن التكليف قوله يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق وذلك سفه وعبث هكذا قيل اقول السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي من قبيل الصفات فلا يتصف بالسفه والعبث وقد يجاب عنه ايضا بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي بأوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيام اذا اختصار

خطاباً بانه اذا بلغ عمره دعوت فرضي عداهم بطريق القياس بعيد جداً نعم لو قيل
خطاب الحاضرين قصداً والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه
في شيء بخلاف الخطاب المختص بالمعدومين لكان شيئاً واما القول بانه فائدة في
الخطاب لما يترتب عليها فيما لا يزال فالخطاب في الازل عبث وسفه فالجواب انه لم يشتمل
على فائدة ولو بعده بزمان كثير لا يكون عبثاً واما وجوده في الازل فلعله مشتمل على فائدة
اخرى لا نعلمها وايضاً لما كان الكلام النفسي صفة كمال له تعالى فلو لم يتصف به في الازل
ثم اتصف به لزم خلوه عن صفة الكمال على انا لما كنا في اثبات انه تعالى ليس محلاً للحوادث
هذا واعلم ان هذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم
مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور
في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً لكن على
التوجيه الثاني لا ينفع في مقام الجواب ههنا اذ المدعى ان المعدوم مكلف مأمور قوله
مجرد استبعاد في محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز التعلق من غير متعلق موجود
في الخارج ولا يخفى عليك ان تحقق التعلق بدون المتعلق لا يجوز ضرورة ان الاضافة
لا يتحقق بدون المضاف اليه فلا بد لهم من القول بالوجود العلمي والاعتراف بالوجود
الذهني حتى يتم هذا الكلام ثم التعلق العلمي محقق في الازل وكان الموجود العلمي المعدوم
في الخارج مكلفاً بهذا التعلق في الازل واما التعلق التنجيزي فلا يتحقق الا بعد الوجود
الخارجي بالاتفاق فتأمل قوله والتحقيق هو ان الكلام صفة واحدة ازلية
وانقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والنداء والخبر الماضي والمستقبل بحسب
التعلق لا باختلاف الذاتيات كذا ذكر في المواقف وقيل بان كلامه تعالى خبر في
نوع واحد هو الخبر وهو نسبة بين مفردين قائمة بالنفس والاخبار كلي في كلام على ما هو
عليه مثلاً الامر هو الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه

والاستفهام

والاستفهام الخبر بارادة الاستعلام والنداء الخبر بارادة الاجابة فالاختلاف
في هذه الاقسام بحسب اختلاف المسند ولا يختلف ماهية الخبر لتشخصاته وانقسامه الى الماضي
والمستقبل ليس لاختلاف المسند بل لاختلاف ما يعرض فالخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحد
ويعبر عنه قبل ارساله بانا نرسله وبعد ارساله بانا ارسلناه فاختلاف التعبير
لاختلاف احوال المسند لا لاختلاف المسند فعند الاشعري يتصف كلامه في الازل
بهذه الاقسام لكن باعتبارات مختلفة عند الاشعري بالاضافة الى المتعلقات لا من حيث
النوع او التشخصات وتختلف العبارات عنها بحسبها وعند عبد الله بن سعيد
لا يتصف بها في الازل قوله لا يخفى على انه انما ظهر عدم المطابقة بين البيان والمبين لان بيانه
على ما هو الظاهر من الكلام ان ذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون
خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امراً وكذا الحال في البواقي فالخبرية
كالامرية عارض لذات الكلام الواحد الذي كانت الخبرية والامرية خارجة عن ذاته
غير داخلة في قوامه هذا وجه تحقيقه واما تحقيقه فهو باعتبار ان الكلام شبيه بصفة العلم
والقدرة فان القدرة مثلاً صفة واحدة لا يتعدد الا بتعلقاتها وكذا الكلام العلم
عنده فقال انه صفة ذات اضافة فكذا الكلام فتدبر قوله يلزم تعدد القديم قال في
شرح النزح وجه استحالته ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والا لاستندت الى
الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الايجاب ونسبة
الموجب الى جميع الاعداد سواء فلا اولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت
لزم ثبوت قدر غير متناهية وهو مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منقوض
باثبات الصفات السبعة القديمة واما ما ذهب اليه الرازي من انه يلزم تعدد الكلام
الازلي واللازم باطل بالاجماع على ان كلامه واحد في الازل فلا اشكال فيه نظراً اما اولاً
فلان ابتناء الوجه المذكور على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير تام لان ثبوت امور

غير متناهية باطل عند المتكلمين مطلقا سواء ترتبت واجتمعت ام لا ثم لو فرض هذا لو تعددت
ولا يمكن اسنادها لا الى غير الذات ولا اليها بطريق الاختيار فتستند الامور المتعددة
الى الذات وهو باطل لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كان مبنيا على تلك المقدمة
واما اذا بني على ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء فكل عدد يفرض كان يجب
صدور اكثر منه فيلزم لا تناهي العدد وهو باطل بدليل ابطال التسلسل عندهم فليس يحتاج
الى تلك المقدمة اقول يرد على التقرير الاول المبني على تلك المقدمة انه يجوز تعددها واستنادها
الى الذات بواسطة بعض صفاتها الاخر لا الى الذات وحدها وعلى الثاني الغير المبني
عليها انه لو تم لدل على عدم صدور ما عن الذات اذ كما ان نسبة الذات الى كل عدد متناه
سواء كذلك نسبتها الى المتناهي وغير المتناهي سواء فلا رجحان لصدور الغير المتناهي
والذي حداه الى تلك الورطة قلة التامل في كلام المواقف وذلك لان صاحب المواقف
بعد فراغه من تقرير الدليل على عدم تعدد صفة القدرة لم يقم عليه ما نقله شارح الشرح قال
وهذا تعبير لان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فليس معنى هذا الكلام انه مبني على هذا
بل ان هذا الدليل يدل على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم منه نفي ما عدا
القدرة من سائر الصفات وتاثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار
كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب
لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات كذا ذكره
قدس سره في شرحه وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكره في شرح الشرح من النقض باثبات الصفات
السبع فالذهاب الى انه كلام آخر وهو انه مبني على مقدمة لم تثبت عند اهل الكلام ناش
من قلة التدبر ونقصان التفكر واما ثانيا فلان القول بتعدد القدماء من جنس واحد هو الكلام
يجب افراده النوعية والشخصية خلاف الاجماع لان جمهور الاشاعرة القائلين بتعدد
صفاته تعالى لم يقولوا بتعدد كلامه في الازل بل ذهبوا الى انه في الازل امر واحد على ما عرفت

وبعضهم ذهب الى انه متعدد وانه انواع خمسة قديمة الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء واما القول بتعدد اشخاص قديمة لنوع واحد كتعدد الامر باعتبار تعلقه
باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد ولهذا لم يكتف الشارح بتعدد النوع بل ذكر تعدد النوع
استطرادا اذ ذكر عقيبه تعدد الشخص وكلامه مشعر بان مقصوده هو تعدد الشخص حيث
لم يستدل الا عليه بقوله فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وفي الجواب لم يتعرض الا له
واما ثالثا فلما عرفت ان مجرد تعدد النوع ليس مخالفا للاجماع اذ ذهب اليه البعض
قال قدس سره في شرح المواقف بعد بيان كلام المواقف بما ذكرنا وقيل كلامه خمسة هي
الاقسام المذكورة فالوجه ما ذكره المحقق فتفكر **قوله** ولولا ان تحقق الشرط
مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قول بان
تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف
عند العلم بانتفاء شرطه من جهته كذا في شرح الشرح اقول على هذا التقرير هذه المسئلة عين
مسئلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اذ قد عرفت
ان عدم الاشتراط غير مختص بالشرط الشرعي بل يجري في كل ما لم يكن وجوب الفعل مقيدا به ولو
كان عقليا او عاديا لجريان الدليل المذكور فيه ولا شك ان مراد الجمهور بالشرط ههنا
هو شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب وعلم
الآمر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب
وذلك ظاهر ثم اعلم ان ما ذكره من انه بجهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا
منشأ المغلطة جعل المسئلة متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على ان المراد ان جهل الآمر بانتفاء
الشرط لا يضر صحة التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر
هو الله سبحانه غير متصور **قوله** بيان الملازمة ان كل ما لم يقع هو آمر على ان المط
في النهي هو الكف على ما يشعر به لفظ الوقوع فلا يتوجه ان العصيان قد يتحقق بفعل الحرام

لا بترك الواجب وايضا يمكن تخصيص العصيان بما يكون من جهة ترك الواجب وانا نقول به
من ارادة قديمة او حادثة على الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من افعال
العبد المستندة الى ارادة الله القديمة او ارادة العبد الحادثة **قوله** ولنا ايضا
لو لم يصح لم يعلم انه مكلف في هذا الزمان ابدا مطلقا لانه يلزم ان لا يعلم احد في شيء من الازمنة
انه مكلف في ذلك الزمان فسقط ما ذكره العلامة من منع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الاتيان
انه كان مكلفا قبله واراد بقوله مع الفعل انه مع مباشرة الفعل والاتيان به على
ما هو الظ واراد بقوله او بعده انه بعد وقت الفعل اي الوقت المقدر له شرعا فيما
يتحقق فيه ذلك فينطبق عليه قوله فعل او عصى بعد الوقت وهذا اشارة الى ان المراد ذلك حيث قال
في جواب السؤال ويرد في كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده اذ الظ ان الضمير في بعده
للجزء كالضمير فيه لئلا يلزم التفكيك واراد بقوله او قبله قبل التمكن من الفعل سواء
كان وقتا مقدرا له شرعا او لا ويدل عليه قوله ايضا في جواب السؤال وقبل الفعل
والحاصل ان الضمير قبله راجع الى نفس الفعل والضمير بعده فراجع ايضا الى نفس الفعل
الا انه يقدر ههنا مضاف اي الوقت اقول وعلى هذا يندفع ما اورده في شرح الشرح
من قوله سواء فعل او عصى زيادة اخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها هنا اذ لا يصح تعلقه
بقوله مع الفعل وهو ظ ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان
ولا العصيان هذا وانما جعلنا الضمير قبله لنفس الفعل لا لوقته اذ على الثاني يلزم ترك
قسم وهو ان يكون ذلك في زمان الفعل من غير ان يأتي به كما اذا دخل الظهر ولم يفعل
بعد ولا يبعد ان يحمل الكلام اولا على ان يكون الضمير لوقت الفعل ولهذا اورد السؤال
وفي الجواب اشارة الى ما هو الحق من ان المراد قبل نفس الفعل ثم كون التكليف ساقطا مع الفعل
بناء على ما مر منه من ابطال راي الاشعري ان التكليف باق مع الفعل وكون التكليف
ساقطا بعد الفعل بناء على ما تحقق من ان القضاء بامر جديد والتكليف الاول

ساقط

ساقط بعده ثم اعلم ان اصل التكليف مشروط ببعض الشروط كالحيوة والعقل ومن المعلوم انه لا يحصل
العلم بوجود هذه الشرائط عند دخول وقت الفعل لعدم تحقق العلم بانه مكلف قبل
الاتيان بالفعل ان يفعل بعده مشترك بين شرائطها انتفاء العلم وعدمه فلا يصح قوله
فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت والجواب ان المراد العلم بالتكليف بعد تحقق
شرائطه فالحاصل انا قبل وقت الاتيان بالفعل نعلم انا مكلفون بالفعل بعد ذلك
الوقت ان بقينا بشرائط التكليف وان لم يتحقق شرائط وقوع المكلف به واذا اشترط
انتفاء العلم بانتفاء الشرط الذي يلزمه انتفاء الشرط اي شرط وقوع الفعل المكلف لم يحصل
ذلك العلم فتدبر **قوله** فلا يأثم بالترك هذا مبني على ما حققه من ان من اخر ظن السلامة
ومات فجأة ليس بعاص وقد عرفت ما فيه وما عليه **قوله** للاجماع على تحقق الوجوب والجزم
قبل التمكن ~~وذلك ينقض الاجماع~~ من الفعل اي الاجماع منعقد على تحقق الوجوب والجزم
مطلقا قبل التمكن وذلك ينقض الاجماع على تحقق التكليف عند علم الامر بعدم الشرط
او نقول هذا يدل على ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف والا لم يتحقق الوجوب
والجزم قبل تحقق الشرط اذ لا يجوز تحقق المشروط قبل تحقق الشرط ثم هذا الكلام يدل
على ان المراد بدخول الوقت في تحرير المسئلة وقت مباشرة الفعل وصدوره عن المكلف
لا الوقت المقدر له شرعا اذ لهذا قال فنفرضه زمانا زمانا ويرد في كل جزء فانه مع الفعل
قال في شرح الشرح وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان
يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفي قوله نية الفرض
اجماعا اشارة الى رد ما ذكر من انه مختلف فيه بعض لا اعتداد بالمخالف في ذلك مع اتفاق
المجتهدين ~~قبل ظهور الخلاف~~ او انه لا اعتداد بالمخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين قبل ظهور الخلاف
او انه لا اعتداد بالمخالف النادر مع كثرة المجمعين اقول فيه بحث اذ الاجماع منعقد
على وجوب نية الفرض في صلوة الظهر مثلا وهي اربع ركعات مع احتمال عدم بقائه

بصفة التكليف في الركعات الثلث الاخيرة اذ يكفي في وجوب نية الفرض ظن حقانيته وتمكنه اذ الغالب من المكلف ذلك واذا كان كذلك لم يكن في الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض دلالة على تحقق الوجوب قبل التمكن بل يكفي ظنه فتدبر **قوله** الامكان الذي هو شرط التكليف لن يكون مما يتاتى فعله عادة فان المص تصريح بان الذي اختلف في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادي على ما نقلناه من المواقف وليس الامر على ما زعمه العلامة من انه الامكان الذاتي **قوله** مع جهل الآمر بعدم الشرط اي حال عدم الشرط في الواقع وذلك لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن له مدخلية في امكان الشيء وامتناعه بل عدم امكانه لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ عند عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط **قوله** مع علم المامور به اي بالفعل والجار متعلق بالامر وبانتفاء الشرط متعلق بالعلم والمص **قوله** اولا وهي السنة اطلاق الوحي على السنة بناء على ان المراد من الوحي ما اوحي به والسنة قولا كان او فعلا او تقريرا انما اوحاه الله الى النبي ... وبها يخالف الاجماع والقياس والاستدلال لانها دالة على ما اوحي به **قوله** راجعة الى الكلام النفسي يمكن حمله موافقا للاحكام والشروح الاخر على القايم بذات الله القديم وهو المتبادر الى الفهم من الكلام النفسي في عرف الاصوليين سيما في بحث الكتاب وقوله اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيه اي في كل واحد من الخمسة او فيها على ما في بعض النسخ حجة اشارة الى ما يستفاد من قوله تعالى ان الحكم الا لله الآية ولكن التعريف المذكور للتعريف لمطلق الكلام النفسي او بمعرفة بعرفانها هو المراد هاهنا ويحتمل الحمل على القايم بذات من صدر عنه قديما كان او حادثا فيرجع القياس الى الكلام النفسي القايم بذات المجتهد والاجماع الى القايم بذات المجمعين والسنة بذات النبي والكتاب بذاته تعالى ووجهه انه لو لم يدل على المعنى وعلى حكم من احكام الادلة بان الامر كذا لم يكن فيه حجة ودلالته على ثبوت الحكم وهذا اوفق بعبارة المتن والشرح لان السنة بين مغز دين لما كان الكلام انما يكمن

مبحث الادلة

كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير لها وهي المقصود بالافادة بالكلام وتتصف بصفة الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب والطلبية وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة الجزئية فالكلام النفسي هي النسبة التامة الاخبارية او الانشائية من حيث تفاد بالكلام اللفظي من حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون السامع اقول انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او الصور الذهنية فالكلام النفسي اذ كان مفاد الكلام اللفظي والامر ان كان امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية والتفصيل ان تحقق نسبة الكلام لنسبة في الكلام غير الصورة العلمية في الانشائيات ظاهر فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الغرض والمخاطب فالاول قايم بنفسه بذات المتكلم والثاني بمجموع طرفيه سبق الكلام في ان الطلب بل هو مغاير للارادة ام لا او يجر الكلام فيه واما تحقق نسبة بين زيد وقايم على ما يدل عليه الشرح مغايرة للنسبة القايمة بزيد وقايم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي عبارة عن صورتها القايمة بالنفس التي هي علم بالمعنى الاول قايمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع خارجية ومن حيث انها صورة يعتبر مطابقتها علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فيما سيأتي على الطلب اذ فيه بين الطلب والاخبار صفة نسبية قايمة بنفس المخبر كالصورية ولهذا صح اتصاف المخبر بها كالطلب القايم بنفسه بنفس الطالب بعينه ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ قد لا يجزم الشخص على التصديق به وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار غير تصور النسبة الجزئية وهو ظاهر كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب اذ ظاهر ان لفظ الغرب ليس موضوعا للمفهوم طلب الغرب اي بدا

المركب التقييدي كيف والاول ممنوع وهذا التقييد ناقص ولا شك ان الاخبار ولئن كان
موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه تقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله
نسبة بين مفردين انها تعلقها بهما لان الطرفين هما المفردان بل الطرفين هما المخبر
والخبر او المخبر به كان الطرفين بخصوص الطالب والمطلوب لا المعرف والمخاطب لكن يتوجه على
هذا التوجيه انا لا نفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام الخبري او اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل
ولم يكن ازليا اللهم الا ان يكون صحته وامكانه ازليا وما يخلق تحققه في زيد قائم مغايرة
لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية
الحاصلة منها القائمة بنفسها بالنفس اي الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل
عليه بل الوجدان يكذبه ولهذا قال افضل المحققين في تجريده والنفساني غير معقول
فالحق في توجيه كلام الاشعري ما ذكرنا من الوجهين ثم على الوجه الثاني لا خفاء في قيامها
بالنفس بذاتها وكونها صفة لها السيد من تصور الطرفين واما على الوجه الاول وهو
انها عبارة عن الصورة العلمية فالوجه ان الصورة العلمية صفة للعالم قائمة بنفسها
بذهنه اولا ان المراد بقيامها بالنفس ان الكلام المشتمل عليها قائم بها وما قيل من انها قائمة
بالطرفين وهما قائمان بالنفس على ما في بعض الشروح واليه يشير شرح الشرح حيث قال
ولا يجوز ان يكون القائم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني كما سياتي فمردود بان
القيام بالعرض وبالواسطة لا يكفي في صحة الاتصاف فلا يقال الجسم سريع بل الحركة
سريعة وكذا على الوجهين لا خفاء في وجود تلك النسبة وان كان في الذهن بنفسها
لا بصورتها لكن السيد يمنع تصور الطرفين اذ الاخبار لا يتصور قيامه بالمخبر بدون تصور
طرفي الخبر وادراك النسبة الخبرية لا يتصور بدون تصورهما واما النسبة الانشائية
فلا شك ايضا ان الطلب للطالب والاستفهام للمستفهم لا يتصور تحققه بدون تصور المطلوب
وما يطلب منه وتصور طرفي الاستفهام قال في شرح الشرح فان قيل على ما ذكرت من ان المراد بالنسبة

النفسية

النفسية انها صفة للنفس موجودة فيها وجودا متاصلا كالارادة لا تم توقفها على
تعقل الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز ان يكون القائم بالنفس
هما الطرفان بوجودهما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل اقول لكن النسبة
تقتضي وجود الطرفين وكون الطرفين عرضا بين النفس بوجودهما العيني لا يقتضي ان
يكون حصولهما فيها بصورتهما العقلية حتى يلزم تعقلهما بل يجوز ان يكون قيامهما فيها
باعتبار وجودهما الذهني لكن وجودا بنفسه لا بصورته حتى يلزم التعقل وقد مر ان وجود
الشيء في الذهن بنفسه يقتضي اتصاف الذهن به ولا يقتضي تعقله انما المقتضي لتعقل
الشيء وجوده في الذهن بصورته المطابقة له اذ الصورة في الماهية او المخالفة له على
اختلاف راي المحققين واقول الشيخ بل الحق ان وجود الطرفين ههنا في الذهن بنفسهما
لا اتصاف الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الجزء اذ العارض
بعض القائم لا يتصور عروضه لا بتمامه على ما حقق في موضعه فالاصوب ما ذكرنا من
الوجهين فتامل فيه **قوله** فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين
اقول فيه بحث اذ الامر بالعكس وذلك لان النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في الخارج
اذ النسب ليست موجودة في الخارج عند المتكلمين وان في العقل بنفسها اذ النسب الخارجية
ما كان الخارج ظرفا لنفسها دون الذهن بل ما كان الذهن ظرفا لنفسها فهو نسبة ذهنية
والعقلية نسبة ذهنية واذا كان وجودها انما يكون في الذهن بصورته كانت متصورة
لان تصور الشيء حصول صورته عند العقل ولا شك ان تصور النسبة متوقف على تصور الطرفين
فلا بد في حصول النسب الخارجية ووجودها تعقل المفردين فلا يمكن حصولها في الذهن
بان يكون الذهن ظرفا لنفسها فلا يتوقف على تعقل المفردين كالنسبة ثبوت الزوجية
للاربعة الحاصلة في الذهن بنفسه ولهذا الا السيد من تصورنا الزوجية كانت الزوجية
من لوازم الماهية وليست لازما بينا بالمعنى الاخص والجواب عن الاول ان المراد بحصول النسبة

الخارجية كون الخارج طرفا لنفسها لا لوجودها فلفظ المحصول متمم في الكلام وعن الثاني ان المراد بالخارج ما يتناول مثل ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن والحاصل ان المراد بالنسبة النفسية ما يكون قائما بالنفس حقيقة كالاخبار والطلب والصور العلمية القائمة بذاتها بالنفس والمثبوت الزوجية للاربعة في الذهن بدون تعقل الذهن الزوجية ولا ذلك الثبوت فهي قائمة بغير الذهن وكانت النسبة خارجية بالمعنى الاعم اي الواقعي دون النفسية فتدبر **قوله** كسائر الكتب السماوية والسنة لفظ السنة بالجر عطف على سائر الكتب السماوية وهما مثالان للكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز على طريق اللف والنشر من غير ترتيب **قوله** توقيفا اي اعلاما من الشرع فانه الذي يبين ان من ههنا الى ثمة سورة ولا يمكن ان الآية الى كذلك اذ لا معنى للمترجم اوله وآخره الا المبين وبيان اول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى ان يقال اي الطائفة المترجمة توقيفا المسماة باسم خاص كذا في شرح الشرح ويرد بعد هذا التوجيه النقض بمثل آية الكرسي وآية المداينة وآية المباهلة واقول في الجواب يمنع ان تسمية هذه الآيات بهذه الاسامي من الله سبحانه بل يجوز ان يكون من اهل الشرع كالنبي وغيره بخلاف تسمية السور بالاسامي المعهودة فانها من الشارع ولهذا تكتب في القرآن وبالجملة من نقض التعريف بمثل آية الكرسي فعليه الدليل على ان التسمية وقعت من الله وهذا اخراية وكذا ادعى ان تسمية السور بالاسامي ليست منه تعالى والمعروف انها مستطرفي المقاييس فتدبر **قوله** ان اجري على ظاهره بمعنى لاختفاء ان من للتبعيض وضميرها للكلام فان لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسما للمجموع الشخصي المؤلف من السور كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر اذ على تقدير عدم اعتبار الحذف وكون من للتبعيض كان اللازم ان يكون القرآن اسما للمجموع المؤلف من السور واما ان ذلك المجموع شخصي فغير لازم بل عند هذا المحتمل احتمالين بذهب الى كل منهما جماعة احدهما ان يكون اسما لهذا المؤلف الحادث المخصوص القائم باول لسان اخترعه تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه لمباينة

الكم

يكون مثلا له لا عينه وثانيهما انه اسم له من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص ويكون ما يقرؤه القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وبهذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وهذا هو مختار المحققين لسلامته عن ارتكاب التكلف والتجوز في اطلاق قارئ القرآن وحافظ القرآن وما كتب فيه القرآن وغير ذلك وقد استفاد ذلك جماعة من قول الشارح والا فهو اسم علم شخصي واقول فيه بحث اذ لو حمل القرآن على المجموع الشخصي القائم باول لسان اخترعه تعالى فيه كان تعريف المصنف والذي نقل من الغزالي وغيره غير مطرد اذ تصدق فيهما على ما يصدر عن كل لسان وحمل التعريف على انه تعريف للكلام النفسي لا يلائم هذا المقام لان المنزل من صفات اللفظ وكذا المكتوب كما في تعريف الغزالي وكذا كونه مقرونا بالتحدي لكونه معجزا على ما صرح بذلك في المواقف وغيره وقد قال بعض المحققين في شرح المنهاج بان هذا التعريف لفظي فتدبر ولنا حمل على حذف المضاف اي سورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الصادق على المجموع وعلى اي بعض يعرض وهذا هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو بالابعاض فان قلت لا يخلو اما ان يكون كلمة من للتبعيض الفرد كما جاء للتبعيض الجزء فلا حاجة الى تقدير لفظ الجنس اذ كل سورة كانت بعضا وفردا لهذا المفهوم الكلي كما كان بعضا وجزءا للمجموع المؤلف والا لم يصح من تقدير لفظ الجنس ايضا قلت نختار الاول ونقول لما اوجب صدق التعريف على هذا التوجيه على كل بعض ومن المعلوم بالضرورة ان السورة ليست فردا من كل بعض ولا جزءا له فلا بد من تقدير لفظ الجنس ثم اعلم ان التبعيض قد يكون حقيقيا كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين اذا كان اللام في الناس للجنس وقد يطلق ويراد به التبعيض المجازي كما اذا كان اللام للعهد والمعهود الكفار المعهودون كابي جهل واحزابه قال في الكشاف وانما جعل المنافقون بعضا من الكفار المعهودين مع ان المنافقين غير داخلين في الكفار المعهودين لان صفتهم

وهو جنس الكفر ليشمل المنافقين ايضا ثم قال في قول صاحب التعريف اذ الكلام الناس
للمصنفين لم يدخل تحتهم غيرهم فلعله على حذف مضاف اي من جنسهم وهم منه اقول الاظهر
انه استعمال كلمة من في مثل هذا الموضع يحتاج الى ارتكاب تجوز واما تقدير لفظ الجنس
وحمل كلمة من التبعيضية على الحقيقة وهو الظاهر من كلام الشارح فيكون من باب مجاز الحذف واما
بارتكاب الاستعارة التبعية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ويمكن حمل كلام الشرح
على هذا بان يكون مقصوده ليس بيان ان لفظ الجنس مقدر في نظم الكلام بل بيان حاصل المعنى
بعد ارتكاب التجوز في كلمة من ووجه صحة التجوز فيها هو الاشتراك في معنى هو الجنس
كما في كلام الكشاف فتامل ثم ان اجري الكلام على ظاهره بان لم يقدر لفظ الجنس ولم يحمل
كلمة من على التبعيض المجازي كان قيد بسورة منه لاخراج البعض وكان التعريف
مختصا بالمجموع ووجهه ان المنكر اذا قرنته الوحدة افاد العموم وان كان في سياق
الاثبات كقولهم تمرة خير من جرادة وقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام فيكون
المعنى بكل سورة منه وقوله منه حال من الكلام المنزل كما هو الظاهر فصار التعريف
ان الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزء منه وما يكون كل سورة
جزء منه ليس الا المجموع فيخرج النصف وغيره ولو جعل منه صفة مخصصة لسورة لم يخرج
النصف الا بارتكاب تكلف بان يجعل ضمير منه راجعا الى كل المنزل وهو الظاهر من كلام
الشرح ويمكن حمله على الوجه الاول بانه ليس مقصوده بيان مرجع ضميره بل ان التحدي
وقع بكل سورة من كل القرآن ليصح الحمل على العموم في لفظ سورة والا فلا يلائم ارجاع
الضمير الى القرآن في تعريف القرآن بل لو كان مقصوده ذلك لينبغي ان يقول بسورة
من كل المنزل على ما اشرنا قال في شرح الشرح ولا خفاء في صدق التعريف على هذا الوجه
على قل وافعل ولا يسمى قرآنا في العرف اجيب عنه في بعض شروح المنهاج بانا لا نسلم صدقه
على البعض عرفا بل على اي بعض يصدق عليه انه سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطبقة

المنكر في سياق الاثبات
يفيد العموم اذا قرنته الوحدة

وح كلما يصدق على البعض [illegible] الاول
للاعجاز بكل سورة [illegible] الكل ليس
الا كل القرآن لا يصدق على البعض
للاعجاز بكل سورة من كل القرآن و
انما هو للاعجاز بسورة من البعض
اشتملت عليها اه

معجزة ولا تم ان قل وافعل مما ليس فيهما السورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون
السورة المعجزة مجانسة اياه فيهما وهو يستلزم مجانسته اياها فيهما فمن منع اللازم
الآخر منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور اقول هذا القائل المجيب في بعض منه
ان الشارح المحقق صرح بان القرآن على هذا التفسير يتناول الكل وكل بعض منه فاذا كان
قل وافعل بعضا منه كان قرآنا فاذا لم يصدق التعريف عليه كان فاسدا اقول بل
الحق في الجواب ان يقال مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزء القرآن مضموما مع السوابق
واللواحق كان له علو طبقة البلاغة وكان قرآنا بهذا المعنى ولهذا لو حلف ان
لا يقرأ القرآن حنث بقراءته من هذه الحيثية على ما عرف في مبادي اللغة وكذا الحرم على المحدث
مسه نعم هو من حيث انه وقع في كلام البشر ليس من القرآن ولا يصدق عليه من هذه الحيثية
التعريف فتدبر قوله ولان اراد التميز اي بالحد الرسمي اذ الحد الحقيقي انما هو بالاجزاء
ولا يحصل بهذا التعريف وقد عرفت ان التعريف الرسمي انما هو باللازم المبين الثبوت
لافراده بين الانتفاء عما عداه وكونه للاعجاز ليس كذلك وهو ظاهر وانت
ايضا قد عرفت انه غير لازم وايضا معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن اذ السورة
هي البعض المترجم توقيفا من القرآن وقد يجاب بانه في شرح الشرح ان السورة اسم
للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل ولهذا احتاج
المقام الى وصف السورة بقوله منه قيل في الجواب عنه السورة غلبت في عرف المتشرعة على
بعض القرآن المترجم اوله وآخره توقيفا من بين السور كالكتاب من بين الكتب على
القرآن ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها
ثلث آيات واما الاحتياج الى منه فليس لتميز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان
ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت
في عرف المتشرعة على بعض القرآن فالمعرف ان يقول زدت بها على هذا المعنى وهو المعنى

العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت المعنى الاخر كان
هذا القيد لم يحتج اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما
بيان ان السورة من جنس القرآن فليس فايدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على
الناظر قوله فالعلم بان مصحفا ما موجود تقريره ان العلم بوجود المصحف ونقل
شيء بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهي على معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى
ما كتب فيه القرآن وانت خبير بانه لا حاجة الى توسيط وجود المصحف ~~بل نقول معرفته~~
~~يتوقف على معرفة المصحف اي على معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن~~
ونقله اذ يكفي ان يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن فاخذه في تعريفه
دور كذا في شرح الشرح اقول وايضا يرد عليه ان الكلام في تصور القرآن وتعريفه
وليس ههنا التصديق بالوجود ثم قال وايضا يجوز ان يكون معرفة المصحف فرع العلم
بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من ان ماهية الشيء البسيطة مقدم على ما يحب الحقيقة
اقول المفهوم منه رحمه الله وذلك ان اثبات الدور لا يتوقف على دعوى توقف العلم
بوجود المصحف والتصديق به على معرفة المصحف وتصوره تصورا حقيقيا اي تصور
حقيقة الشيء الذي علم وجوده بل يكفي في ذلك المقصود ان التصديق بوجود المصحف
يتوقف على التصور بمفهوم اسم المصحف وكيف يقول احد ان التصديق بوجود شيء يتوقف
على تصور ذلك الشيء تصورا حقيقيا قوله والا فهو علم شخصي اقول قد عرفت
ما فيه فتذكر قوله بل قد تنبيها اضراب عن قوله اردنا تعيين المقصود من التعريف
مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول بل انما اراد التنبيه هو التنبيه الذي ذكره فتنبه قوله لان
القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله اقول جعل ما ذكر في المتن حيث قال للقطع بان العادة
تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله كبرى الدليل وقدر لها صغرى هي هذه وجعلها بوجهين
نقول الشارح كذلك اشارة الى قوله مما يتوفر الدواعي على نقله لا الى ما ذكر الى ما تضمنه

الاعجاز

معنى كون منكر الضروري كافرا وما يتعلق به

ضمنا الاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام على ما قيل في بعض الحواشي لانه دليل الصغرى وما كان اللازم
من المقدمتين هو ان القرآن متواتر وما جعله دعوى هو ان ما نقل احادا فليس بقرآن وكان
هذه عكس نقيض الاولى قال فالم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا فهذا انما تفرع على المقدمتين
بواسطة ما هو نتيجة لهما او على النتيجة المقدرة قوله والا فاثبات الضروري على كونه
من القرآن عدم كونه مرفوع على انه فاعل المنوث كما ان كونه كذلك اقول لا يخفى ان كون
غير المتواتر ليس من القرآن ليس ضروريا ولا دينيا (عقليا خ) بل نفس عدم تواتره لا يلزم من القول
بكونه قرآنا اثبات ما كان خلاف ضروريا ويمكن الجواب بان الضروري ههنا بمعنى الاول
ايضا تبادر اجزاء الكلام ليس معنى البديهي بل معنى القطعي وانكار القطعي الديني كفر وبه يشعر
كلام شارح الشرح في جواب هذا السؤال كما نقله وعند هذا يندفع اعتراض آخر وهو انه يجوز
ان يكون متواترا بالنسبة الى من قال انها من القرآن غير متواتر بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير
من احدى الطائفتين للاخرى بناء على عدم التواتر عندهم اذ يصير حاصل الكلام انه
ان تواتر في الجملة ولو عند طائفة مخصوصة كان قطعيا قطعا فينبغي تكفير هذه الطائفة من
قال انها ليست من القرآن لان انكار القطعي كفر على ما قلنا وان لم يتواتر اصلا كان عدم
كونها من القرآن مقطوعا به عند من اشترط التواتر في القرآن وكان يقع تكفير من هؤلاء
لمن قال بانها من القرآن قوله وقوة الشبهة قال في شرح الشرح يعني ان زعم الخصم والا
نعتقد المص ان دليل كونها ليست في اوائل السور من القرآن قطعي ومخالفة القطعي انما يكون
كفرا اذا لم يستند الى شبهة فان قيل من شان الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما
فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فهي في الضعف
بحيث لا تفيد شيئا هذا ولكن كلام الشرح صريح في انه قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف
الآخر اقول قوة الشبهة عند احد كما يمكن باعتبار انها توقع ظنا او شكا او وهما بالقياس
اليه كذلك قد يمكن اعتبار انها تحتاج الى مزيد تامل في حلها وحاصله ان يخرج المقام حد الوضوح

[illegible]

لاحد الاشكال على ما مر في موضع آخر والمراد انه بحيث يعد صاحبها معذورا
في الحكم بمقتضاها وكلام الشارح المحقق على اعتبار المعنى الثاني وذلك التوجيه ادق واولى
وذلك انه لا يكفي لعدم التكفير مجرد وقوع الشبهة عند من تمسك بها بل لا بد من ان يكون
لها قوة عند الطرف الآخر بحيث يعد صاحبها معذورا في وقوعه في الغلط بسببها لانه
في هذا التعبير يكون القوة وكونها شبهة كلاهما بالقياس الى طائفة واحدة وعلى ما ذكره
رحمه الله من التوجيه يكون القوة بالقياس الى المتمسك بها وكونها شبهة بالقياس
الى الآخر فلا يتلايم فتدبر **قوله** بدليل انه لم يتواتر انه من القرآن في اوائل السور قال
في شرح الشرح اشارة الى ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك
الكلام اقول اراد ان المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القرآن في اوائل السور الا انه
اختصر في الكلام لظهور المقصود ولا يكفي المعتبر مجرد تواتر ذلك الكلام اي البسملة ولذا
لم يكن ماخوذا بعنوان كونه من القرآن حتى يتحقق متواترا بالكتب في اوائل السور
النسبة وعدد الآي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا يندفع ما اورد عليه في بعض الحواشي
من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الى القيد الاخير وهو قوله في اوائل السور كما يقول
ما جاءني زيد راكبا يريد نفي ركوبه وقت مجيئه لا نفي مجيئه وليس النفي متوجها الى مجرد كونه
من القرآن اذ كونه من القرآن في سورة النمل متواتر اجماعا فتدبر اقول في هذا الدليل
بحث لانه ان اريد انه لم يتواتر عند طائفة اصلا فالكل لكن الخصم لا يساعده فيه بل
التزم كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند الكل والاختلاف
لا ينافي التواتر عند البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل على معنى رفع الايجاب الكلي
فكون التواتر عند الكل شرطا في كون الكلام قرآنا ثم فان قيل الدليل المذكور يدل
على كون ما هو القرآن متواترا عند كل طائفة اذ العلة وهي توفر الدواعي مشتركة
بين الجميع قلت يجوز ان يكون عدم التواتر عند طائفة بناء على ان عدد التواتر ينقطع الى

الهم

الهم بناء على اعراضهم مثلا تأملت فيه **قوله** لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله
وبهذا الطريق قطعنا الخ اقول فيه نظر اذ العادة انما تقضي بتواتر تفاصيل ما توفر
الدواعي على نقله والعلة التي ذكرها لتوفر الدواعي على النقل وهو التحدي والاعجاز وكونه
من اصول الاحكام الجارية في كل ما هو قرآن بل فيما يتحدى به كالسور والآيات التي هي اجزاؤه
او ما هو من آيات الاحكام وذلك ان البسملة على تقدير ان يكون جزءا من السور ليست مما
يتحدى به ومعلوم انها ليست من آيات الاحكام ايضا فتدبر ولا تظن ان هذا الكلام هو الوجه
الثاني الذي سيورده الشارح آخر الشرح اذ عند اشتغالنا بشرحه نظهر مغايرته له **قوله**
وانه قال ابن عباس في شان البسملة الخ الا ان المنقول من ابن عباس في شان من
ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا ينافي ما نقل عنه ههنا ما نقلوا في المشهور
عنه كما في الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربعة عشر آية من كتاب الله تعالى **قوله** وربما
يبقى الاول منهما قطعيا لانه ما ذكر لم ايضا قطعي فيتعارض القطعيان وذلك
غير جائز على ما يجيء لانه ستعرف ان ما استدل به المصنف **قوله** ونقض على قولنا اصل الدليل
ان التسمية لو كانت في اوائل السور من القرآن لتواتر كونه فيها لقضاء العادة
بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفي
التواتر في محل ما وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط
تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لزم جواز امرين احدهما
ان يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التي كانت مكررة بان كان قوله الحمد لله
رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء
بسورة الفاتحة كذا قرر في شرح الشرح ولما كان هذا الكلام ان قوله وهذا ضعيف دخل
على السند وجه بانه ابطال لنقيض المقدمة الممنوعة بوجهين حتى يثبت المقدمة
ويتم الدليل فيكون [illegible] لانه يستلزم راجحا الى عدم اشتراط تواتر التفصيل وبجز

[illegible]

الاشعار بذلك في كلام الشرح على ما نبهنا. واقول هنا بحث اذ لا يلزم من عدم اشتراط
تواتر التفاصيل ان لا يجزم بعدم السقوط اذ انتفاء الدليل الخاص كتواتر التفاصيل
لا يستلزم عدم الجزم بتحقق المدلول كالجزم بعدم السقوط اذ يجوز ان يعلم بمدرك
آخر كالاجماع بانه لم يسقط شيء من الآيات المكررة عن القرآن وايضا لو كانت
الحمدلة مثلا جزءا من كل سورة وسقطت لعدم تواتره فالعادة تقتضي نقله
ولو احادا وقد انتفى ذلك النقل والا لوصل الينا ثم قال وثانيهما انه يمكن
قد اثبت في القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير متكررة
بان يكون قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات
وفباي آلاء ربكما تكذبان آية واحدة في سورة الرحمن لا عدة آيات وانما
وقع التعدد والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الامرين
منتف قطعا اقول فيه ايضا بحث لان عدم اشتراط تواترها في المحل وجواز تواترها
في محلها لا يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن آيات مكررة لم تتكرر ويمكن ان يوجه
بانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما يجوز نقلها في غير ذلك المحل حتى يتحقق
فيما هو محلها قطعا وانت تعلم ان هذا انما يمكن اذا اكتفى المعترض بالتواتر في
محل ما غير معين كما هو الظاهر من عبارته واما اذا قيل يجب تواتره في محل معين كسورة
النمل ولا يجب تواتره في غير ذلك المحل لا يندفع عنه هذا الالزام ولا يبعد حمل كلامه
على هذا فتدبر قوله لا يقال جواز العدم منع اللزوم الملازمة المذكورين بان
جواز عدم التواتر بمعنى امكانه الذاتي لا يمنع وقوعه والجزم به كما في العلوم العادية
لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا ان يكون التواتر واجبا لازما
حتى لا يكون البسملة من القرآن بناء على عدم تواترها في اوايل السور وح نقول
انتفى تواتر السور خالية عما توهم كونه ساقطا منها وكذا انتفى تواتر تلك المكررات

في محالها

في محالها مع بقاء الامكان الذاتي لعدم التواتر بحاله فنقول لا يقال انتفى تواتر ذلك
المكرر على معنى فيقال تواتر ذلك المكرر مثلا والاخفاء انه اشار في المنع بقوله
بين السورتين وهو قوله جواز العدم لا يمنع الوقوع ولعله انما اقتصر على الثاني
في مقام السند للتنبيه على ان هذا السؤال انما يظهر وروده على الثاني على ما بين في بحث
الجواب ثم اشار في الجواب حيث قال ولو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب
تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط الا ان تحقيق المقدمة الممنوعة
يستلزم المحذور الذي ذكر اولا بالضرورة ولئن لم يستلزم المحذور الثاني وفي
الزام المحذور في تحقيق المقدمة الممنوعة دون السند المذكور ايماء الى ان الوجهين
المذكورين ليس كلاهما على السند على ما اشرنا اليه ووجه استلزامه المحذور الاول
انه اذا وجب تواتر تفاصيل مثله كان تلك الآيات التي فرض انها ساقطة
لما لم تتواتر لم يحتمل عند العقل ان يكون قرآنا واذا لم يجب كان يحتمل عند العقل ان تلك
الآيات كانت ساقطة من القرآن لعدم تواترها ولا يعقل تواتر العدم كما يعقل
تواتر الاثبات فلا يمكن ان يقال تلك السور قد تواترت خالية عن تلك الآيات التي
فرض سقوطها اقول وبما قررنا اندفع ما اورد عليه في شرح الشرح ان في عبارة
الشرح قصورا واستدراكا اما القصور فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وحمل قوله
انتفى تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموافق للمتن وساير
الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع لا يوجب
الوجوب وذلك ظ اقول لكن يرد ما اندفع له وهو ان الخلو ولئن لم يتواتر
لكن قد تواتر ما هو ملزومه وهو كون مجموع آيات كل سورة كم هو وما هو وهذا العلم
يستلزم العلم بالخلو المذكور وايضا يرد عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء الدليل
المعين لا ينافي القطع بوقوع مدلوله بدليل آخر كالاجماع على خلو تلك السور

عن المكررات فتدبر وقد قيل في توجيه الشرح لدفع العضو اذا لم يمنع جواز عدم
التواتر في كل محل وقوع التواتر فيه فيقال اتفق تواتر ذلك المكررات ووقع
تواتر ما تكرر من القرآن في كل محل منه ولئن لم يجب تواتره فلا يحتمل سقوطه من بعض
المحال المثبوت تواتره في كل محل ولا اثبات ما ليس بقرآن في محل لم يتواتر فيه لان ما تكرر
من القرآن في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرآنا في كل محل اقول فيه نظر لان
تواتر ما تكرر في كل محل لا ينافي احتمال سقوطه من بعض المحال الخ لو فرضنا انه علم
ان كل ما تكرر من القرآن في كل محل فهو متواتر فيه لم يحتمل ذلك لكن المفروض وقوع التواتر
في نفس الامر والواقع وذلك لا يستلزم العلم به **قوله** لانا نقول اجاب عن
الاعتراض المذكور بانا نقول ما ذكرنا من منع وجوب تواتر التفاصيل ساقط
اما اولا فلانه لو قطع النظر عما ذكرنا آنفا وقد عرفت ما اوردنا عليه واما ثانيا
فلان الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر
الدواعي على نقله على ما سيجيء في بحث الخبر وقيل الدليل هو الاجماع واما ثالثا فلانه
لو لم يجب لزم جواز ذلك اي ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال
لان التواتر ولئن اتفق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لما لم يجب جاز ان لا يتفق
فيما يأتي من الزمان فحاصله ان ما ذكرنا من الالزام يتم في الاسقاط مطلقا وفي الاثبات
بالنظر الى الاستقبال كذا في شرح الشرح واقول فيه بحث قد عرفته مرارا اذ انتفاء المدرك
الخاص لا يوجب انتفاء القطع بمقتضاه بمدرك آخر فتدبر **قوله** وربما يقال
اعتراض من الشارح على ما ذهب اليه المصنف من انه يشترط تواتر التفاصيل والا لزم
ثبوت الامرين الباطلين من وجهين احدهما ان الشرط فيما هو قرآن تواتره في
محله ولئن لم يتواتر كونه فيه من القرآن وح لا يلزم ثبوت ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين
قطعا لان المكررات قد تواترت في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر

في محل واحد بحيث لا يمكن اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وح لا يتم الاستدلال
على نفي التسمية في اوائل السور ليست من القرآن بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القرآن
لانه قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن ولئن لم يتواتر كونها
هناك من القرآن وثانيهما ان ما ذكر من الاستدلال على انها ليست من القرآن والا لزم
بانه لولم يشترط التواتر لزم الاحتمال انما يبطل قول من قال انها آية او بعضها
من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي من انها وحدها او مع اول السورة مائة وثلث
عشرة آية من القرآن انزلت للفصل بين السور والتبرك بها فان ظاهر الا محل لها
بخصوصها من القرآن مائة واربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا ولئن
سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن في اول كل سورة لكن لا نسلم انها لم يتواتر
كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لكون فهم معنى
هذا الشرح كذا في شرح الشرح اقول تقرير الاعتراض الثاني على الوجه الذي ذكره يتوجه
عليه ان كونها من القرآن بهذا الوجه وهو انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور
والتبرك بها غير متواتر كيف ومن عند المتأخرين من الحنفية الا ان لم تواترها بهذا الوجه
فان قيل تواترها عندهم بهذا الوجه لا ينافي عدم تسليم من عداهم لعدم تواترها عندهم
قلت فعلى هذا يمكن ان يقال لعلها تواترت عند الجماعة الاخرى بالوجه الآخر وهو انها
آية او بعض آية من كل سورة فلا يبطل قول الشافعية ايضا بل الاصوب ان يقرر
الاعتراض الثاني على الوجه الذي اوردنا على اصل الدليل وهو ان دليل توفر الدواعي
على نقل القرآن وهو التحدي للاعجاز وكونه اصل الاحكام لا يجري في مثل البسملة على
تقدير ان تكون آية مستقلة ليست جزءا من السورة لكنه لا يلائم الاعتراض الاول على ما لا يخفى
ويمكن ان يقال في تقرير الثاني المراد ان كونها من القرآن في الجملة لا نم انه غير متواتر
ولئن لم يتواتر كونها من القرآن في اول كل سورة بتحقيق تواترها في ضمن اثبات ما يقصد من التواتر

فاذا كان كونها من القرآن في الجملة متواترا وما يتواتر في اول كل سورة ثم

قال المص القراءات السبع متواترة

قال المص العمل بالشاذة غير جايزة

من الحملة فرجح بطلان هذا المذهب اذ لا يتحقق مذهب آخر حتى سواه فتدبر والظ لمن مراد شارح
الشرح لمن كونها من القرآن بهذا الوجه متواتر بحيث هو التواتر **قوله** من قبيل الهية
المراد بقبيل الهية على ما في الشرح وبقبيل الاداء على ما في المتن ما لا يختلف خطوط
المصاحف والمعنى باختلاف القراآت فيه وبقبيل جوهر اللفظ ما يخالفه ومثل للاول
في المتن بالمد والامالة وتخفيف الهمزة وزاد في الشرح اللين فتبيها على ان كل واحد
من الثلثة مع مقابلها انها من قبيل الاداء والهية وعلى انه ليس المراد بالمد هنا ما يقابل القصر
على ما اشير به في كلام العلامة بل المراد بالمد تطويل صوت حروف العلة لا مقدار معين وباللين
مقابلها وحروف العلة تسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة
ما قبلها من جنسها وحروف اللين لكونها قابلة للمد كذا في بعض الحواشي وبهذا سقط
ما في شرح الشرح معنى المد هنا ما وقع من اختلاف القراآت في لين الالف والواو والياء
المرسلات كتبين اذا كانت بعدها همزة الى مقدار بعيد فلا معنى لذكر اللين معه وهو
زيادة من الشارح فتدبر اقول هنا بحث اذ لا شك ان القرآن هنا عبارة عن اللفظ
وكان الجوهر جزء مادي لكن كذلك الهية جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان
يكون متواترا ثبت ان الهية لا بد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهية ليست جزء اللفظ
فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر نقلها فان قلت
نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر
القدر المشترك بين تلك الهيات والمدعى ان الهيات المخصوصة يجب تواترها فلا
منافاة قلت ما ذكرت من توفر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في الهيات المخصوصة ايضا
اذ كما ان اختلاف بعض الهيات لا يورث صلاحية كون القرآن متحديا به وفي كونه
من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يورث في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو
من قبيل الجوهر لا بد ان يكون متواترا فلينا مل **قوله** لجواز ان يكون مذهبا اقول ليس المراد

قال المص المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله

ان مدلوله ما ذهب اليه الراوي فنقله قرآنا ثم ولما المذهب حتى يتوجه عليه ان عدالة
الراوي ينافيه على ما في شرح الشرح بل المراد ان الراوي ذهب الى انه قرآن اما من جهة
الخطاء في الاجتهاد او من جهة السهو والنسيان وهو لا يكون منافيا للعدالة **قوله**
سلمنا لكن اقول بعد تسليم كونه اما قرآنا او خبرا وعلم ذلك لا مجال لعدم صحة العمل به اذ
الواقع ان كان كونه قرآنا فظاهر انه يجب العمل به وكذا ان كان خبرا لان ما ثبت كونه خبرا
يجب العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا نظير ذلك انه اذا اشتبه على المجتهد ان الكلام
المعين الدال على حكم خبر بل هو قرآن او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا عنهما فلا شك انه
يجب عليه العمل بوجه وان لم يمكن له في ذلك الوقت معرفة انه قرآن او خبر نعم بعد تسليم
كونه احدهما في الواقع يمكن منع ثبوت العمل به بناء على ان كونه احدهما في الواقع لا يستلزم
علمنا به وانما يجب العمل بالقرآن او الخبر بعد علمنا بانه قرآن او خبر والمدعي عدم الوثوق
فنقول اذا نقل عن العدل خبرا وقد علم كونه خبرا من موضع آخر فيجوز العمل به وان لم يتحقق
الوثوق فنقول اذا نقل عن العدل خبرا وقد علم كونه خبرا من موضع آخر فيجوز العمل
بالراوي ولو كان المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة من حيث انها قرآن
لا يندفع ذلك لكنه جعل الدعوى عدم العمل به مطلقا كما يصرح به كلامه **قوله** خطاء
قطعا في شرح الشرح فيه بحث لان غاية ان يكون كونه قرآنا خطاء وهو لا يوجب ان يكون
كونه خبرا خطاء لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا والمسلم ان هذا يوجب القطع بخطائه
وقيل في الجواب عن المراد بكونه خطاء قطعا عدم جواز الاحتجاج به واذا لم يعلم خبرا امتنع
الاحتجاج **اقول** لو حمل كلام شارح الشرح على ما ذكرنا وقررنا اندفع عنه هذا الجواب
فلينا مل فيه **قوله** بعد اجمال القطع بدال رق الغرض منه مجرد التمثيل والا فيجري في
كلام المص انه لا اجمال في الآية وانه مذهب المحققين بعد ما داخل في حكم ما قبلها فلا اجمال
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق نعم الاجمال على مذهب البعض فيهما ويكفي ذلك

قال المص الموجب وما اتاكم

حجة السنة

هذا التمثيل ونحوه من الطوائف

قوله التمثيل كقوله تعالى انها بقرة الخ اقول كلام المص في بحث المبين يدل على ميله الى انه 1
لا اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في الاية هي بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل بغيرها
فتدبر قوله ومن كونه عاما او خاصا بان الجهة الثانية وهي المعنى اعني الفعل
الذي على صفة مبينة مثل الوجوب موافقا لمبينة في صفة العموم له ولا شتماله او خصوصه
له والحاصل انه تابع لمبينة في الوجوب والندب والاباحة وفي العموم والخصوص وهذا
انما يمكن فيما علم جهته من العموم والخصوص ايضا فلو قال من الوجوب والندب والاباحة
وكذا العموم والخصوص اعتبر على جهة المبين فيهما لكان اظهر وانما لم يذكر الحرمة والكراهة
لانها بعيد عن فعل النبي اتفاقا قوله اتمه مثلا في العبادات يعني مثلا في ان ما ذكر 8
من الوجوب وغيره يتصور في العبادات فيخرج المباح لانه لا يتصور في العبادات فلا عبارة
في الكلام قوله باد خال المرافق او اخراجها لا يقال على ان حال ادخل المرافق من باب 7
المقدمة لانا نقول الكلام في غسل البعض منها والمراد بادخالها ادخال الكل باخراجها
نقيضه قوله او لان ظاهره التشبيه اقول لو قال ولان ظاهره غير المراد ليكون عاما 2
متناولا لغير صورة التشبيه فيظهر المناسب للمقام لكان اصوب اذ غير المنع المعنى
المجاز ظاهر في المعنى ولان غيره فيكون مجملا اما ظاهر في غير المعنى فيكون مأولا قوله ما صدر 3
عن الرسول غير القرآن اي ما ظهر منه بغير نية استثناء القرآن وقد يدخل الحديث
القدسي فيها لا يمتنع عقلا اي لا يجوز عقلا قوله وايضا فقوله فعلا فقد اقول فيه بحث 9
لان الاستدلال بها انما يتم لو كان ترددها في زيب ما علم جهته من الوجوب والندب
وقد يقال بعيد هذا فيه مع احتمال الوجوب والندب اي بالنسبة اليه وينفعها
في المقام الثاني وذلك يقتضي ان لا يعلم جهته وايضا بالمعصية ما يتناول المكروه ليتم
التقريب بما هو الغالب في اطلاقه العرفية فعارض بان الاصل الاباحة قوله
والامر للوجوب تتميم فيدل على الوجوب في الجميع الا ما اخرجه الدليل كما اذا علم جهته

من كونها ندبا او اباحة فلا نقض بمعلوم الجهة قوله فلانه لا يتعين وجوبه بما لم يعلم
انه فعله على وجه الوجوب حاصله ان الاية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لان
الاتباع لا يتصور بدون هذا العلم والكلام فيما لم يعلم جهته فان قيل اذا كان الامر للوجوب
كما هو الحق والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح ايضا فيلزم وجوب
المندوب والمباح ايضا قلت المراد الاتباع فيما قصد به القربة على ما يدل عليه سوق الاية
والامر لمطلق الطلب الشامل للمندوب ايضا فمقتضى الاية وجوب الاتباع فيما لم يخرجه
الدليل الخارجي قوله ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا قال
في شرح الشرح ان اراد بالضدين الوجوب مع الاباحة او الندب فتقريره انه اذا فعل
فعلا على وجه الاباحة او الندب فمن حيث انه فعله يكون علينا واجبا ومن حيث انه
علينا انما يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحا او مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن
يرد منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته ومنع كونه واجبا على تقدير ان يعلم وان
اراد انه يجب علينا الضدان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا على الاباحة
صح في الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغي ان يفعله قصدا او لو فعله قصدا
فليس لنا اتباعه فيه اقول نختار الاول ونقول في تقريره اذا كان اتباعه فيما فعله
مما لم يعلم جهته واجبا علينا ولا شك ان فيما لم يعلم يتحقق ما كان مندوبا او مباحا
عليه فح يلزم ان يكون ذلك الفعل مندوبا او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو
يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله وان يكون واجبا علينا بناء على فرض ان كل
ما فعله مما لم يعلم جهته فهو واجب علينا والترام ان كل ما فعله مما لم يعلم جهته فعله على وجه
الوجوب بعيد عن الانصاف فتدبر واما الشق الثاني فلا يرد عليه ما اورده ايضا لان
ترك المندوب ليس فعلا مكروها وان كان قد يطلق المكروه على هذا المعنى ايضا على ما عرفت
في مسئلة المكروه لكنه غير المعنى الذي جعل قسيما للاربع الباقية وليس هذا المعنى صفة

للفعل الذي كان الكلام فيه والتحقيق ان مراده رحمه الله انه اذا كان احد الضدين مندوبا اليه وكان
تركه بفعل ضده الآخر مكروها لا ان الاشتغال بالضد المندوب مكروه وح يتوجه ان يقال لا منافاة
بين كون ذلك الضد الآخر من حيث انه مستحق للمدح عند فاعله مندوبا ومن حيث انه يفوت بفعله
مندوب كان مكروها على ما عرفت في مذهب الكعبي نعم يرد على هذا التوجيه انه اذا فعل فعلا
في وقت وفعل ضده في الوقت الآخر فلا يلزم على هذا الضدان الا في الوجوبين ولا منافاة
وكذا انه يمتنع ان يفعل ضدين في زمان واحد فتدبر **قوله** وملزوم المحرم حرام هذا ناظر الى العبرة
من عكس النقيض في الآية كما ان قوله ولازم الواجب واجب ناظر الى اصله والغرض
التفنن في البيان وتكثير الدليل بقدر الامكان **قوله** وقد اجيب لما اجاب في المتن
بقوله والحق ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل ثبوت الوجوب هو الاصل ودل
ذلك على ان ههنا جوابا مردودا فاورده مع رده بلفظ قد تنبيها على ما ذكرنا الا ان
رده في التحقيق كلام على السند لان تقرير الجواب هو انا لا نم ان الوجوب احوط مطلقا بل
انما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما في الصورتين واما فعل الزكوة فيحتمل حرمته لئلا يلزم
على الامة ولئن لم يعلم ذلك حتى لا يخرج عما نحن فيه ووجه الرد ان صوم ثلثين من رمضان اذا غم
الهلال يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يتعلقون بذلك اذا لم يظهر للمنع
سند آخر ويقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه كذا في شرح الشرح واقول
فيه بحث اما اولا فلان جواب المص والجواب المنقول متساويان في انهما منع لوجوب الاحتياط
مطلقا ومتغايران باختلاف السند فيهما ثم لا يظهر للمنع سند آخر ولا يكون السند مساويا
للمنع بل اخص منه ويمكن دفعه بان يجعل قوله وهم يتعلقون بذلك الى تتمة للاعتراض لا توجيها
للكلام يعني انما يتعلقون بذلك فيما لم يظهر سند آخر بل فيما ظهر انه ليس للسند آخر وما نحن فيه
ليس من هذا القبيل اذ ما ذكره المص سند آخر واما ثانيا فلان ما اشتهر بينهم من انه لا يجوز
الكلام على السند الاخص معناه ان الكلام على السند الاخص وابطاله لا يجدي في دفع

لا يخفى انه لو فرضنا فعل الضدين الشيء باب
فعلى واحد كصلوة ظهر مثلا على عقب النفع
منها في يوم وقام يوم آخر فقد وقت واحد
لزم الضدان على الا انه يتحقق بالوجوب
التخيير والا لانه يوهم الوجوب العيني
سلمه

المنع واتمام الدليل اذ الغرض المورد على السند الاخص انما قصد المانع من التقوية
بالسند لا يتم اذ المنع يتقوى بالسند فيما بطلانه يبطل التقوية فالكلام عليه ح فتدبر واما
حل الجواب المذكور على انه دليل على بطلان ان الاحتياط واجب لا منع وسند فتعسف ظ
واما ثالثا فلان صوم ثلثين اذا غم الهلال لا يحتمل التحريم اذ العيد الشرعي انما يتحقق برؤية
الهلال في هذه الصورة واذا غم الهلال لا يتصور الروية ففي هذا الفرض لا يحتمل التحريم نعم
لو كان العيد الشرعي يتحقق بانه لو لم يكن الهلال معدوما لرئي كان الامر دائرا بين الوجوب
والتحريم اذ يحتمل عند عدم الغمام الروية وعدمها لكنه غير واقع واما محل الاحتمال على الامكان
الذاتي وهو متحقق في وقت الغمام فخروج عن البحث **قوله** لانتفاء المعصية قد عرفت ان
المراد بها ما يتناول المكروه لا يقال للمبتدئ ان ترك مندوبا للمصلحة مثل دفع توهم كونه
واجبا او للاشتغال بواجب مضيق او بما هو اشد استحبابا حال لا يجمع معه وترك السنة
مكروه بناء على ما مر ان المكروه يطلق على هذا المعنى لانا نقول بعد الاغماض عن ان المراد بالمكروه
ههنا هو ما كمن من قبيل الفعل ومن الترك والكف ما كان مكروها هو ترك المندوب لا
للمصلحة والا فترك المندوب قد يكون واجبا لكن لا من حيث انه ترك مندوب اذ المندوب
ح لم يبق بصفة الندب بل صار مكروها او حراما او يقال يجتمع الكراهة مع الندب او الحرمة
معه باختلاف الجهات كما مر في مذهب الكعبي ح فالمبتدئ اذا ترك المندوب فانما تركه
من حيث انه صار مكروها او حراما لا من حيث انه كان مندوبا فتدبر **قوله** اذ الكلام
فيما وجد فيه مجرد الفعل اقول فان قلت الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل ان لم يدل الدليل على
تعيين الوجوب او الندب فيه بخصوصه والمانع الاجمال فغير معلوم الحال عند كل جماعة
ما هو مختار عنده وح نقول الموجب ان يقول ولبينا ما يدل على الوجوب وتبليغ الاحكام
اعم من ان يبين نفسها ويظهرها صريحا او يظهر ما يمكن الاستنباط منها بالاجتهاد ضرورة
ان جميع الاحكام غير مصرح بها في الكتاب والسنة وههنا ايقاع الفعل الدال على بيان جهة

فان قلت المراد ان اذا وقع الحرمة ان الهلال لم يوجد فحكم بانه لم يعلم الحكم الى الآن عن ابي اولا
لا ربط لكل الحرمة الى دم
فان قلت المراد اذا وقع قرينة منها قرب وصوم اول الشهر دائرا بين
الواجب والحرام لاحتمال العيد والتداول انه اثنا
نساء على الموضع الروية الهلال وجب الى الليل الا قطار
قلت تشريع لحصول الحرمة منهم لتحريم الصوم كيف ولا قدم
وبعده لم يبق الصوم قائل سلمه

بخصوصه مع بعض الامارات التي اعتبرها الشارح في المقدمات المذكورة لبيانه كالآيات الدالة على
وجوب التأسي الا فيما اقيم دليل من خارج على نفي وجوبه امارة من الشارع على وجوبه وقد
قد عرفت حال تلك المقدمات والامارات فالوجوب لم يعلم فالتكليف به تكليف
بالمجهول وهو غير جائز قال وجوب التبليغ يعم الاحكام لظاهر قوله تعالى بلغ ما انزل
اليك ولئن لم يلزم في التكليف بما لا يطاق لما عرفت لان المندوب والمباح ليس بتكليف به
ثم ذكر الاباحة وقع على سبيل الاستطراد والا فلا يتم انتفاء الاباحة لا يقتضي المستدل
المثبت للمذهب بل نفيه ومقصوده ان تبليغ جميع الاحكام واجب وايجابا كان
او غيره فان زعم المستدل في اختصاصه بالواجب غير صحيح ثم اقول الاظهر ان ما ذكره
نقض لمقدمة الدليل ولم يذكر الحل والحل ان التبليغ الواجب عليه بالنسبة الى جميع المكلفين
بلا واسطة فيجوز فيما لم يعلم صفته انه تم بين جهته لبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ
الى الغائبين ولم يتيسر لهم ذلك اما لغفلتهم او لمرضهم او نسيانهم او اخفائهم لغرضهم
الخوف او اخفائهم الجهة المذكورة عمدا وهذا اذا جوز عدم عدالتهم قوله والمقام فلا
مذكور في الآية الاحسن الاسوة اقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان تكون
المعنى ان المذكور هو حسن التأسي لا حسن المتأسى به والاول لا يستلزم الثاني اذ
يجوز ان يكون نفس التأسي بالشيء حسنا من جهة انه تأس به واكتساب الخير وان
كان المتأسى به غير حسن ويحتمل قوله قد علمت جوابا آخر على سبيل التنزل وتسليم
دلالة الآية على حسن المتأسى به وانما تم هذا الجواب بمنع ان الآية وقعت في معرض
المدح والثاني انه جواب آخر تقريره انه لا مذكور في الآية الاحسن التأسي في الجملة
والمالوف محمد ومحابه فالآية لا تدل عليه وحسن التأسي بهذا المعنى انما يدل على حسن
المتأسى به بهذا المعنى وقد علمت ان المباح حسن بهذا المعنى قوله وعن الثاني ان
الالزام حصل القيافة لا قوله لا يبلغ ما نعا من الانكار لا يخفى انه ليس في هذا

التقرير التعرض لحديث الاستبشار مع ان الكلام في الاعتراض كان فيه واقول توجيه
ان الالزام لا ينافي الانكار لان الالزام كانت بمقدمات حقة عند الخصم لا عند
الملزم واذا كان كذلك كان للنبي ان ينكر ولا يقرر حتى يكون الاستبشار الصادر
منه مختصا بالالزام المقصد فلما لم ينكر في مقام فرض انه مقام الانكار واستبشر
في مقام فرض انه ليس مقام الاستبشار دل عدم الانكار على انه حق واستبشاره
في هذا الوقت المشترك اوضح دلالة والا فلم يكن استبشاره لصحة المقدمة فيجب عليه
ان لا يستبشر في هذا الوقت الموهم انه يستبشر فيه بما يجاوز الالزام من صحة المقدمة
المستدل عليها قيافة بر ثم اقول القائل ان يقول عدم انكاره وصحة استبشاره
في هذا الوقت لعله مبني على انه كان علم قبل انكاره له وترك انكاره في الحال لعلمه
بانه علم منه ذلك ولا يفيد الانكار في الحال فتدبر قوله ويدل الدليل على وجوب
التأسي اي في الفصل الثاني وهذا متعلق بالاخيرين فقط اما تعلقه بالثالث
ففيه وجه واما الثاني فلتحقق التعارض في حقنا ذكره في شرح الشرح ان قيد مطلقا
زيادة من الشارح لا حاجة الى ذكرها لان وجوب التكرار له اعم من ان يكون له خاصة
او مع امته وكذا وجوب التكرار للامة والمراد زيادة اشتراط دلالة الدليل على
وجوب التأسي فيما اذا كان وجوب التكرار للامة فيما لا بد منه والا لم يتحقق التعارض
في حق الامة وانما خص وجوب تكرار الاول لظهور ان لا تعارض بمجرد وجوب تكرار
الثاني اقول يمكن ان يقال هذا ليس زيادة من الشارح بل انه ذكر في بيان تغيير كلام
المتن وبيان ان في عبارة المتن ليس محمولا على ما هو المتبادر منه وهو ان يكون
مخصوصا به بل ما يتناول المخصوص به وهو المعتبر عنه في عبارة الشارح بقوله المتناول له
ولغيره وهو المعبر عنه بقوله مطلقا فلفظه الواقع في الشرح في تفسير له الواقع في
المتن ليس بعض ما وقع في المتن بل المعنى المتبادر منه وهو اخص من المراد بالمتن فتدبر

دائم على تقدير التنزل للفعل ثم أشار بذلك إلى أن الأولى اعتبار هذه الأقسام إنما
لا يحصل منه رجحان أحد الأمرين إذ قد يتخلف حكم عن كل واحد منهما فتأمل
قوله فيكون الثاني ناسخا لحكم الدليل لا لحكم الفعل أما بالنظر إلى الاستقبال فلأن
الفعل لا يقتضي التكرار وأما بالنظر إلى الماضي فلأن رفع ما وجد محال فتعين أن يكون
ناسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار إن كان دلالته بالخصوصية لا بالعموم وإلا
فكان تخصيصا لا نسخا ولتصريحه بذلك فيما بعد لم يصرح ههنا بل اكتفى بالإشارة إليه
بعيده حيث قال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا أقول في شرح الشرح فإن
قيل إن أراد كونه ناسخا ومخصصا فلا مجاز إذ أنه دليل شرعي قد يرفع حكما شرعيا وقد يقصر
العام على البعض كما سيجيء وإن أراد كونه منسوخا ومخصصا فلا إطلاق على نفس
الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول
والفعل ناسخ للآخر وإن كان المراد ما ذكرتم ولا يبعد إطلاق التخصيص والنسخ بهذا الاعتبار
أقول حمل النسخ بمعنى المنسوخ مع أنه ذكر قبيله بمعنى الناسخ غير ملائم بل الأصوب أن يقال
إن المراد بالنسخ بمعنى الرفع على المجاز في التعبير المختار فإطلاقه على الفعل كما وقع
ههنا أو القول بناء على أنهما دليلا النسخ وكذا إطلاق التخصيص على الفعل لأنه
دليل التخصيص والحاصل أن النسخ من أقسام الكلام النفسي عندهم وقد مر إليه الإشارة
في أول بحث الكتاب حيث قال واعلم أن الحكم راجعة إلى الكلام النفسي إذ لولا دلالته
عليه لما كان فيه حجة وإطلاقه على الفعل أو اللفظ على ما يجيء في بحثه وقد ذكر آنفا
وسيذكر في هذا الفصل باعتبار دلالتهما عليه فتدبر قوله لا يجوز أن الفعل في وقت
كذا من أنه يجب على الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت فإذا فعل في ذلك الوقت
كان نسخا لوجوب الفعل الذي هو الكف في ذلك الوقت قبل التمكن منه أقول
هذا الضعف لا ينحصر في هذه الصورة حتى يكون مبنيا على هذا القول إذ يجوز أن يدل

القول

القول المتقدم على وجوب التكرار والدوام بالخصوصية مثل أن يقول صوم يوم الخميس
واجب أبدا ثم يفطر فيه بعد مضي سنين فهو كان نسخا بعد التمكن منه ومعلوم أنه بعد
التنصيص على الدوام لا مجال لتوهم كونه تخصيصا لا نسخا فتأمل قوله تقدم الفعل أو
تأخر لما كان حكم تقدم الفعل وتأخره واحدا لم يكن لمجهول الحال حكم مختص به فلهذا
لم يتعرض له قوله لأن دلالة القول على مدلوله أقوى أقول قال قدس سره في حاشية
المطالع دلالة الفعل أقوى لأن الأفعال التي هي آثار السخاوة يدل عليها دلالة عقلية
قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال فإن دلالتها عليها وضعية قد يتخلف
عنها مدلولها ولا يخفى ما بين الكلامين من المدافعة والتي يظهر بأدنى تأمل أن قول الشيخ
بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس محل نظر إذ ضرورة أن السخاوة ليست
من المحسوسات وكلامه مبني على أن دلالة الفعل مختص بالإشارة الحسية وأنت تعلم أن هذا
الانحصار غير بين ولا مبين بل لا يبعد أن يقال دلالة الفعل يتناول المعدوم في الجملة
كدلالة الأفعال الدالة على السخاوة على عدم البخل اللهم إلا أن يخص الكلام بالدلالة
بالذات لا بالواسطة ولو قال لأنه يعم جميع المعدومات والموجودات والمحسوسات
التي يدخل تحت العقد بخلاف الأفعال لصح الكلام وبه يندفع الثاني وأما الأول فهو
المدافعة بين الكلامين فيمكن دفعه بأن دلالة اللفظ وإن جاز فيه تخلف المدلول
عن الدال في الخارج لكن فهم المعنى فيها أظهر وهو المقصود ههنا في بيان الترجيح وإلا
فعدم تخلف المدلول عن الدال الوضعي اللفظي في كلام الشرع قطعي كالفعل قوله
وأيضا القول دلالته متفق عليها لا يخفى عليك أن رجحان دلالة القول لا يدل
على تأخر القول ظاهرا فنقول في توجيهه مدار الوجوه الثلاثة على أن دلالة القول
لما كان أقوى مثلا كان ينبغي الحكم بكون القول متأخرا ناسخا للفعل حتى يكون
الأقوى رافعا للأضعف دون العكس على ما هو شأن الحكيم وقس عليه الثاني قوله كما تقدم

قوله لما سيأتي في بحث تخصيص الكتاب بالكتاب
فينبغي ما ذكره العلامة من أنه لو أعدة أمثلة
الوجه بها هو

ان في الصنف الاول من القسم الاول فلانه اذا تقدم القول كان الفعل ناسخا له بناء على
جواز النسخ قبل التمكن واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض فيما تقدم وههنا يمكن القول
ناسخا لحكم تكرر الفعل فقوله كما تقدم لم يرد به التشبيه في تمام الحكم بل في مجرد كون الفعل
على تقدير تاخره ناسخا للقول قبل التمكن قوله من جنس واحد قال في شرح الشرح احتراز
عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض
القياسان ووجد على وفق احدهما دليل وههنا الدليلان من جنس واحد وهو
وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد فات الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول
انتهى واراد بالنص ما يتناول الظاهر سيصور التعارض بين القياس وغيره وقد توجه
الكلام بان المراد بالدليل ههنا الدليل الشرعي ويكون الدليلين وهو القول والفعل
من جنس واحد انهما من جنس السنة واقول لا يخفى ما فيه اذ ادلة الكتاب قد يكون
بعضها اقوى من بعض وكذا اقوال الشرع وح فقيام دليل آخر في صورة التعارض
والتدافع على وفق الاضعف قد لا يكون مرجحا له اذ ساوى الاضعف بسببه
مع الاقوى او كان ناقصا عنه ولئن اريد بالتعارض المساواة العرفية فلا فائدة
في هذا الكلام ولا وجه لكونهما من جنس واحد وذلك ظاهر فتامل قوله فان قيل فلم
لا يصار الى التوقف ههنا قال في شرح الشرح وههنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجيح
القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وانما يتوجه السؤال
بانه لم لا يصار في الاول ايضا الى ترجيح القول كما هو راي الآمدي من غير توقف
اقول لعل الشارح اشار بهذا الى ضعف ادلة رجحان تاخر القول وان الاولى
عند التوقف وذلك لان رجحان الشيء لا يقتضي تاخره فتامل قوله فالمتاخر
من القول والفعل ناسخ للآخر هذا اذا كان القول شاملا له ايضا في حقه والا فالفعل
مخصص للقول كما تقدم ولاعتماده على ما تقدم لم يفصله ههنا وفيما بين فيه نظر قوله

فيه بحث فتامل

والمختار

والمختار تقديم القول الى ترجيحه والقول بانه متاخر عن الفعل زمانا ذكر في شرح الشرح ان العلامة
زعم ان الرابع لا يتمشى ههنا فاشار المحقق الى انه يتمشى ولكن بوجه ادق تقريره ان العمل
بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل في حقه وفي حقنا
لكن لا بالكلية اذ لا يبطل في حقه الا دوام الفعل واستمرار حكمه دون اصل الفعل فانه
قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله اقول ههنا بحث اذ قد مر في تعارض الفعلين ان الثاني ينسخ
حكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد فالعمل
بالقول لا يبطل حكم الفعل بل انما يبطل حكم الدليل الدال على التكرار وحكم الدليل الدال على
التكرار انما هو التكرار وقد يبطل التكرار بالكلية بالعمل بالقول ويمكن ان يجاب بان الدليل
الدال على وجوب التكرار يدل على وجوب الفعل ايضا فيصدق ان العمل بالقول لا يبطل حكم
الدليل المذكور بالكلية ويمكن ان يقال عند تعارض القول والفعل يحتمل ان يقع الفعل غير مرة
على سبيل التكرار ففي هذه الصورة اذا عمل بالقول يصدق ان حكم الدليل الدال على التكرار
قد يبطل لا بالكلية في حقه بل نقول يحتمل ان لا يبطل في حق الامة اصل الفعل في هذه الصورة
اذا عمل بالقول وذلك بان يكون القول الثاني ليس بل لا يبطل التكرار في حق الامة ايضا بان
يكون التاسي على سبيل التكرار قبل القول ويكفي لترجيح القول والعمل به الترجيح في مثل هذه
الصورة فتامل ثم قال مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعا
لكن مقتضى ما سبق ان يكون ذلك في حقنا واما في حقه التوقف وبهذا صرح الشارح العلامة
اقول فيه بحث اما اولا فلان كون مقتضى كلام المتن ذلك غير ظاهر فان الظاهر بعدما اختار
التوقف في القول الخاص به والاخذ بالقول فيما اختص بالامة قال في هذا الشق فان
جهل التاريخ فالثلثة وليس في هذا الكلام الا الاحالة الى السابق فمقتضاه مقتضى
ما سبق واما ثانيا فلان القول بتاخر القول في حق الامة وبالتوقف في تقديمه وتاخره في حقه
في قول واحد متناول له وللامة تعسف ظاهر ولهذا عدل الشارح المحقق عن مقتضى ما سبقه

فتدبر قوله وفيه نظر حاصله انه ليس المختار الوقف بل الارجح الاخذ بالقول حكما تقدم
الفعل لئلا يلزم التعارض الموجب للنسخ وهذا النظر يرد على القسم الاول لعدم التكرار
فيه ايضا لا على الاخيرين لان حكم الفعل متكرر فيهما اقول فيه بحث لان ما ذكره الشارح ليس
الا وجها خاصا للوجوه الاربعة التي ذكرها المصنف على ترجيح القول في حق الامة وقد علمت انه
لا يعتبر حكم هذه الوجوه في حقه بناء على انا غير متعبدين بفعله فما لم يحصل دليل قطعي على
ان القول متاخر لا يحكم بتاخره في حقه ومجرد الظن لا يعتبر واذا كان كذلك فكيف
يعتبر الظن الحاصل بهذا الوجه ويحكم بسببه بتقدم الفعل والعمل بالقول فظاهر ان هذا الوجه
لا يفيد الا الظن اللهم الا ان يقال الظن الحاصل بالوجوه الاربعة المذكورة ظن ضعيف
ينبغي عدم اعتباره فيما لا يتعبد به كفعله والظن الحاصل بالوجه الذي ذكره الشارح ظن قوي
يصلح ان يعتبر ويرجح القول بسببه فتدبر قوله ولا يخفى ان هذا اي كون المتاخر ناسخا للمتقدم
عند العلم بالتاريخ والتساقط عند الجهل في حق الامة انما يكون اذا كان القول المتاخر متقدما
على التاسي والا فلا تعارض في حق الامة اذ التقدير انه لا دليل على التكرار فلا يثبت الا الفعل
مرة واحدة هذا آخر ما تيسر لنا في شرح شرح السنة والحمد لله الموفق للخير قوله بل يجب استمراره
اذا بقي من المجمعين واحد يلزم على هذا المذهب انه لا يحصل العلم بالاجماع الذي كان حجة
ولا يجب العمل به الا بعد موت الجميع على صفة الاتفاق قوله لعدم خلاف مستقر من حي
او ميت الخ من حيث يتعلق بالخلاف وذلك بان يختلف الامة على قولين ثم يحصل
الاتفاق منهم او من بعضهم فقط او مع بعض آخر يوجد بعد الخلاف وعلى الوجوه
صدق انه يتحقق الاجماع ممن خالف وكان حاجة الاجماع او من ميت وذلك
بان مات هؤلاء المخالفون ثم يوجد بعدهم جماعة اتفقوا على واحد منهما واراد بالخلاف
المستقر ان ياخذ كل احد مذهبا واخر به عن الخلاف الواقع حين المباحثة
والمنازعة قبل قرار المذاهب على التحرير فقيل لا يتحقق ذلك الاتفاق وقيل يتحقق لكن

بحث الاجماع

والاجماع عندنا اتفاق جمع يعلم ان المعصوم عليه [السلام]
صادر عن رئيس الامة وسبب حجيته ظاهر
[illegible] على قول المعصوم وليس
سبب حجيته تمام الاقوال

لا ينعقد

وارتبط الكلام بهذا المقام فيا حري بنا ان نلخص مذهب اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم اجمعين الذين هم معظم الشيعة في الاجماع
ونفصل القول فيه فنقول ان مذهبهم حجية الاجماع باعتبار دخول المعصوم فيه فلا مجال لانكار حجيته على طريقتهم فان المعصوم لا يجوز
عليه الخطاء فكان قوله حجة لكن بعض الكلام في ثبوت ذلك فنقول لو ثبت اجماع بالمعنى الذي اعتبره المخالفون اي اتفاق جميع مجتهدي
عصر على حكم فلا ريب في ثبوت الاجماع على طريقتهم ايضا لامتناع خلو عصر عن المعصوم عندهم فاذا ثبت اتفاق جميع علماء
عصر على حكم بحيث لا يشذ عنه قول احد منهم فثبت قول المعصوم ايضا به في جملتهم ودونه خرط القتاد لكن العبرة فيه بوجوده بقول الباقين
وانما اعتبر اتفاق الكل لكونه كاشفا عن دخول المعصوم فيهم وعدمه [illegible] ذلك [illegible] والحاصل [illegible] اقوال
الباقين وان لم يطلع عليها بل لو علم [illegible] فلا عبرة بها [illegible] ويحصل العلم بالاجماع على طريقتهم من دون
اتفاق الكل [illegible] البعض [illegible] ثبت اجماعا دخول المعصوم في جملة القائلين بقول وعلم خروجه عنهم وان لم يثبت
اتفاق الجميع [illegible] قول البعض [illegible] الكثرة [illegible] ثبوت قول المعصوم [illegible] ولا عبرة باقوال الباقين
[illegible] ثبوت ذلك في زمن المعصوم [illegible] فان احدا [illegible] معتمد [illegible] معصوم [illegible]
[illegible] القطع بانهم اخذوا ذلك [illegible] كثيرا [illegible] مقلدي مجتهد [illegible] اتفقوا
في حكم [illegible] قطعا انهم اخذوا ذلك من مجتهدهم [illegible] قول ذلك المجتهد [illegible]
واما بعد زمانه فالعلم به لا يمكن الا بطريق النقل والتسامح [illegible] اقوال السلف [illegible]
واستمرار [illegible] اصحابنا [illegible] حصول العلم [illegible] قطعا [illegible] الامام [illegible]
[illegible] المسح على الرجلين [illegible] الروايات [illegible] المتواترة [illegible]
العوام [illegible] ضرورة [illegible] قطعي [illegible] القطع او الظن [illegible]
القريب [illegible] الائمة [illegible] والتفتيش [illegible] الفتاوى [illegible] حكم [illegible] خلافه
[illegible] القياس [illegible] الاتفاق [illegible] بقول المعصوم [illegible] قول البعض [illegible]
[illegible] خلافه [illegible] العادة [illegible] تجربة [illegible] خلاف [illegible] كثرتهم [illegible]
اذ انهم في ادراك الامور واستنباط الفروع وتباين مشاربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول [illegible]
الروايات المتعارضة عن الائمة [illegible] المسئلة [illegible] الروايات الواردة في خلاف ما اجمعوا [illegible]
معتبرة ولا سيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة [illegible] ان عدم
قولهم بمقتضى تلك الروايات مع ترجيحها [illegible] الروايات [illegible] يقول
المعصوم [illegible] صورة ترجيح ما عملوا به على الروايات الواردة [illegible] ما عملوا به باعتبار
ترجيحه [illegible] على خلافه [illegible] رواية في حكم لا يوجد به قائل من اصحابنا
وان ترجحت الرواية او الروايات الواردة [illegible] بحكم [illegible] على روايات ذلك الطرف [illegible]
[illegible] الرواية او الروايات من الطرف الآخر [illegible] ترجيح ما عملوا به [illegible] قطعا لما عملوا به يوجب علمهم بذلك وليس
ذلك فيما لا يوجد فيه دليل قطعي [illegible] او سنة متواترة [illegible] بقول المعصوم [illegible] ما عملوا به [illegible]
الاجماع في ازمنة الغيبة [illegible] اذ لا يمكن تتبع اقوال العلماء في عصر من الاعصار في هذه الازمنة [illegible]
بل [illegible] الظن [illegible] قول المعصوم [illegible] مع خفائه وعدم العلم [illegible] اذا اتفق مجتهدوا
عصر على حكم [illegible] خلافه [illegible] لنقل [illegible] وما استندوا اليه
محل كلام واذ قد سمعت ما تلونا عليك فنقول الاجماعات المنقولة في كتب اصحابنا رضوان الله عليهم [illegible]
به القطع واما ان يصل الى حد الضرورة [illegible] كما ذكرناه من المسح على الرجلين [illegible] كثيرا من العدول
المعتمدين منهم سيما جماعة من المتقدمين [illegible] شدة الاحتياط وبذل الجهد في تتبع الاقاويل وتفحص المذاهب

حتى ان انا رايهم في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا الخلافات النادرة من الاصحاب وما فتشوا في الاجماعات التي ادعاها
فلم ينقل مخالف فيها وان شذ وندر بل ارى اجماعا في تتبع اقوال العامة ومذاهبهم ايضا بحيث لم يبق منهم شيء الا ما شذ وندر
فكيف باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي يعم بها البلوى كالمحقق والعلامة والشهيد واضرابهم رحمهم الله ومنها ما لا يحصل به القطع و
لكن يحصل به الظن القوي وهو ما ادعاه بعض منهم بحيث لم يحصل لي حد التواتر ولم نظفر بمخالف فيه وكتب هم …
ويختلف مراتب الظن المذكورة في الموارد باختلاف القرائن والخصوصيات كما لا يخفى على العارف المتتبع وانت خبير بان الظن
الحاصل به لا يقصر عن الظن الحاصل بخبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه في ان لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع
خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فالظن رجحان الاجماع لما اشرنا اليه من ان العالم على هذا الوجه مع وجود نص كذلك
على خلافه يشهد بان منهم ما يمنعهم من العمل به من دليل قطعي او اقوى منه وان لم يحصل نقل رجحان الاجماع فلا
اقل من التساوي وان ادلة حجية خبر الواحد الصحيح مع تقديرها ما ليست بحيث تدل على وجوب العمل به مع معارضة
مثل هذا الظن القوي له … ما ورد في الروايات من انه خذ المجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر
لشموله لظاهره بالخبر ايضا … فنحكم بالتساقط والرجوع الى ما اقتضاه الاصل او دليل اخر ومنها
ما لا يحصل به كما اذا ادعى بعضهم الاجماع مع ظهور مخالف فيه بحيث لا يكون شاذا نادرا بل قد يكون الشهرة في خلافه وح
فلا تعويل على مثل هذه الاجماعات ويجب ان يحمل على ان مرادهم بالاجماع الشهرة فيما امكن ذلك كما وقع ذلك
في كلام كثير او على اجماع العلماء المعروفين في زمان المدعي … بما نقلنا عن بعضهم من انه يجب على الادلة
اظهار الحق لو لم يكن ذلك حقا وربما ثبت في بعضهم من السهو وقلة الفحص والتفتيش ايضا هذا حال ما نقلوه
من الاجماعات واما الشهرة بينهم فلا تصلح بمجردها دليلا للحكم لعدم دليل تام عليه نعم الشهرة بين قدماء
الاجماعات بحيث كان المخالف فيها شاذا نادرا تصلح مرجحا ومؤيدا للدليل الظني الى … اظهر و
اكثر منه من الكثير ولما نقلنا من رواية خذ المجمع عليه اذ الظاهر ان المراد بالمجمع عليه فيها هو المشهور بقرينة
ترك الشاذ النادر والله تعالى يعلم انا حامل رحمهم الله …

قوله المص وخالف النظام والروافض

قوله المص قالوا يستحيل ثبوته

قوله المص الغزالي اتفاق امة …

وخارج عن الحد بقيد الاتفاق
وعلى الثالث داخل في المحدود
صح صح

لا ينعقد به الاجماع وقيل يتحقق وينعقد به الاجماع فعلى الاول ليس بداخل في المحدود
فلا يحتاج الى قيد يخرجه وعلى الثاني يحتاج الى زيادة القيد المذكور قوله وح لا يفيد الخ
اقول ويلزم خروج الاجماعات الحاصلة بعد النبي صلى الله عليه وآله قوله لا ينبهنا انه لو اريد به اتفاقهم
في العبد التنزل وارادة التخصيص واقول يلزم خروج الاجماع الذي خالف فيه غير المجتهدين
من العلماء والعوام واما ما ذكره فوروده مبني على احد امرين اما جواز خلو الزمان
عن المجتهد بل وقوعه واما على ان الاجماع لا يتحقق بمجرد وجود مجتهد في عصر وحكمه بواقعه
بناء على ظاهر اللفظ ولكن كان مضمون السمعي يدل على كون قوله حجة وظاهر انه اذا كان
حجة كان داخلا في الاجماع قوله والا فلا يتصور حجيته فيه ح والكلام في الاجماع
الذي كان حجة شرعية وح يحتاج في تصحيح تعريف المص الى عناية بان يخص الامر بما يتعلق
بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة الشرعية ثم لا يخفى ان الدين يتناول الاعتقاد ايضا
فينبغي حمل المجتهد على ما يتناول المجتهد في الاصول الكلامية ايضا حتى يشمل تعريف الاجماع
اجماع اهل الكلام ويكون الاجماع المذكور في الفقه فيه مسامحة ولو حمل الدين على ما يختص
بالفروع لا حاجة الى حمل المجتهد على غير الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع
وح يعلم حال اتفاق اهل الكلام بالمقايسة فتدبر قوله فنقل الحكم اليهم الخ لان
الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة المجمعين ذلك الحكم والمعرفة تحصل بنقله اليهم
اقول فيه نظر لان المعرفة قد تحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر غير محتاج الى نقل آخر
نعم العلم بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض واما الاتفاق في الواقع
فلا يتوقف عليه ايضا بعد التنزل عن ذلك نقول انتشارهم في الاقطار في زماننا
هذا لا يمنع نقل الحكم اليهم اذا كانوا قليلين مجتمعين في بعض البلاد في بعض الاعصار
كما في اوائل الاسلام قوله لا فرق عن الاجماع اقول فيه نظر ايضا اذ قد يذكر الشيء … واحد
ادلة متعددة للتأكيد قوله الذي هو اقوى منه وذلك لانه لا يفتح قوله فرجع

اي بعد موت بعض الصحابة
اذ الباقي الى يوم القيامة ايضا
ليس كل الامة

عن ذلك الراي قبيل قول الآخر اقول فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا
كان على كذا ثم يسافر ويعلم ان عمروا في الوقت المعين كان على هذا الحكم وهكذا **قوله**
وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة بل هذا الامثل الشبهة القادحة في الضروريات
وتلك الاحتمالات مثل الاحتمالات المذكورة فيها فانا مع تلك الاحتمالات
قد نعلم الاجماع قطعا ومثل تلك الاحتمالات يجري في العلوم العادية على ما تقرر في
تعريف العلم ولا يقدح في كونها من اقسام العلم ثم ان تلك الوجوه لا يجري في الاجماع المنعقد
في اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين **قوله** الاجماع على تقديم الدليل
القاطع على المظنون الخ اقول لا يرد لان هذا مما علم من الدين ضرورة وفي مثل هذه
الصورة لا يحتاج الى الاجماع لان المقصود العلم بتحقق الاجماع في الجملة ثم لو كان المقصود
اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا يحتج فيه غيره لكان واردا **قوله** اقول لكن
بعد الكلام في ان هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بانهم
قد هو القاطع على الظن ثم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله واذ كل
الاثبوت بعضهم وينقله الباقون يمكن ان يقال لا حاجة الى المقام الثالث للكل اذ يجوز ان
يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به فيقع الحجج الى المقام الثالث ويكون ثبوت
المقام الثاني **قوله** منها انهم اجمعوا اقول معرفة هذا الاجماع يحصل بخبر الاحاد
فلا يفيد اذ ح لا يثبت كون الاجماع حجة قاطعة وهو المط ودعوى كون خبر هذا الاجماع
متواترا ثم ولو سلم فغايته العلم التواتر بالمعنى لان التواتر لا يعتبر في غير المحسوس
على ما تحرر وح نقول لعل اللفظ الدال على قطعهم بذلك ظني الدلالة فلا يفيد القطع اللهم
الا ان يقال يعلم ذلك منهم قطعا وان كان بتواتره معنى وكان دلالة اللفظ عليه
قطعا ولا يخفى ان مثل هذا يرد على الدليل الثاني الذي برتبته المص ويمكن دفعه بما مر
هنا واعلم ان الامامية ذهبوا الى حجية الاجماع لكن لا من حيث انه اجماع بل من حيث

دخول

ويه الا انه يحتمل المراد الا الحجة في قوله باب [illegible] نكرات [illegible] اثباته وانما مردود والقبيح [illegible] نقول ان العاق [illegible]
باعتبار ما وجد من النصوص الدالة عليها او نفس [illegible] الا مع عموم العاق الا مع [illegible] واما [illegible] ذلك من حيث [illegible] العالم
[illegible] دخول المعصوم فيهم [illegible] عن المعصوم [illegible]
[illegible] او المنصوص [illegible] عدم وقوع اجماعهم [illegible] عدم [illegible] عن المعصوم [illegible] وان [illegible]
[illegible] واما عدم اجماعهم [illegible] المستحدثة التي [illegible] عن المعصوم فلا دلالة للنصوص [illegible] ج

قال السيد انهم اجمعوا الا [illegible] العقلي [illegible] سالك القطع
بخطئة المخالف للاجماع المصطلح [illegible] كان
من حيث هو اجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] لانهم لا [illegible] بخطئة المخالف للاجماع من حيث [illegible]
[illegible]
[illegible]
ساقط [illegible]

دخول المعصوم فيه فالمراد بالشيعة ان كانت الامامية فالدليل لا ينهض عليهم اللهم
الا ان يقال المراد انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع من حيث انه اجماع
لا من حيث دخول المعصوم وفيه ح انهم قطعوا بذلك من غير تعرض لدخول المعصوم
كما يجيء نظيره في آخر الشرح وان كان البعض المنكرين للاجماع مطلقا فلا حاجة
الى هذه العناية لكن المراد هو الاول على ما يدل عليه ساير الكتب **قوله** واورد
عليهم نقضا اجماع الفلاسفة هذا النقض للمقدمة القايلة ان هذا العدد الكثير من
العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شيء الا عن قاطع وذلك اذا اريد بالاجماع
المعنى اللغوي واما الاجماع الذي يقطع بتخطئة مخالفه فالمراد به الشرعي المصطلح
لا غير ولو اريد المعنى الاصطلاحي وهو اتفاق العلماء المجتهدين من دين محمد فنقول النقض
لان اتفاق المجتهدين على القطع انما يدل على وجود القاطع بناء على كونهم علماء عارفين
بمآخذ **قوله** ما اجمعوا عليه لا دخل فيه لخصوصية كونهم علماء الشريعة المحمدية وبما
قررنا يندفع ما به يجاب عن النقض بان اتفاق الفلاسفة وكذا اتفاق
اليهود ليس اجماعا فخرج اتفاقهم بقيد الاجماع اليه فلم يحتج لان اجماع الفلاسفة
خرج بقيد الشرعي والفرق بينه وبين العقلي ان اشتباه الصحيح بالفاسد في العقلي
كثير والتمييز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه من جهة اشتباه القاطع بالظني
وامتياز القاطع عن الظني بين لا يشتبه على اهل التمييز واقول فيه نظر اذ الشرعي
قد يكون عقليا كاكثر المطالب الكلامية وح يشتبه الصحيح بالفاسد فيه كالاجماع على
حدوث العالم بل الاجماع على قدم العالم اجماع على امر الخطابية شرعي ايضا لانه
المجمع عليه غير صحيح شرعا والجواب ان المراد بالشرعي ما لم يحصل القطع به بالمقدمات
العقلية والنظر العقلي وهذا بخلاف القطع بتخطئة المخالف للاجماع فانه لم يحصل
من النظر العقلي بل من النص الشرعي وعلى تقدير ان يكون المراد بالشرعي ما بحث عنه

قوله الخلاف خلاف الصواب

في الشرع فالفرق ظاهر اذ قدم العالم مما يثبت عندهم بالنظر العقلي الذي يشتبه فيها
الصحيح بالفاسد وهذا بخلاف تخطية المخالف للاجماع اذ لا اشتباه فيه فتامل قوله
دال على وجود صورة من الاجماع وهو اجماع العلماء الكثيرين المحققين على القطع
فانه يدل على وجود القاطع بمقتضى حكم العادة بخلاف الاجماع على الظن وح يظهر فايدة
اقحام القطع بتخطية المخالف للاجماع والفرق بين ما ذكره المص من الدليل وما سيجي
من الدليل المنقول عن امام الحرمين في ان الايراد الذي سيورد عليه لا يرد على
دليل المص ثم لا يخفى ان الدليل المذكور صريح في الشق الثاني من شقي السؤال الذي
اورده السائل فالترديد للاستظهار والجواب اختيار الشق الثاني واللازم منه
لما كان هو الدور قال فاندفع الدور ويمكن ان يقال اللازم من الشق الاول هو الدور
ايضا لان دليل الكبرى مبني على انضمام الصغرى معها كان الدليل موقوفا على الدعوى
فالدور لازم على اي حال فلهذا تعرض لدفعه ايضا والتغيير بعباده واعلم
ان مستند الاجماع وان كان ظنيا لكن بعد الاجماع يحصل القطع لهم ولنا فتدبر وحاصل
الجواب ان حجية الاجماع المطلق انما يثبت بوجود اجماع معين له الحجية وذلك بان
وجود ذلك الاجماع المعين لا ينفك عادة عن النص القاطع فالعلم بحجية الاجماع
يتوقف على العلم بوجود النص والعلم بوجود النص يتوقف على وجود ذلك الاجماع
لا على حجيته فلا دور قال السائل لبحث في قوله بنص يتوقف على الاجماع فانه ان اريد انه
يتوقف على وجود الاجماع فلا دور وان اريد توقفه على حجيته فلا يلزم قوله لزم
تعارض الاجماعين فان قلت انما يلزم تعارض الاجماعين لو لم يكن الاجماع قاطعا
باعتقادهم فلو كان قاطعا باعتقادهم ولم يكن قاطعا في نفس الامر لم يلزم التعارض
ومجرد كونه قاطعا باعتقادهم لا يستلزم حقيته لان كون المجمع عليه حقا في نفس الامر
اول المسئلة وعين النزاع قلت قد مر ان الاجماع على القطع يدل على وجود القاطع

فلو كان

فلو كان الاجماع قاطعا باعتقادهم فكان اجمعوا على القطع بكونه قاطعا لانه
لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم يقطعوا بكونه معتمدا على القاطع عادة
مع ان كونه معتمدا على القاطع مما هو مقطوع عندهم واذا ثبت انهم اجمعوا على
القطع بكون الاجماع قطعيا فيلزم وجود القاطع في الواقع على ما علمت وبوجه آخر
اللازم من الاجماعين الاجماع على كون الاجماع قاطعا والاجماع على كون الاجماع
قاطعا في قوة الاجماع على القطع بما اجمع عليه والاجماع على القطع يدل على وجود
القاطع في نفس الامر فلا بد من وجود القاطع في المجمع عليه فيكون حقا قوله من غير تقييد
ولا اشتراط اقول فيه نظر لان ذلك القول منهم اما مطلق فلا يفيد اصلا او عام
فلا يدل على مدلوله الا دلالة ظنية ويجري فيه التخصيص بما بلغ عدد مجمعيه عدد التواتر
والمقصود القطع وان اريد تنصيصهم على اعتبار غير هذا العدد ثم يبطل ظاهرا ومعلوم من
التتبع عدم هذا التنصيص منهم فتدبر قوله ولان حجة غيره اي غير الاجماع الذي
بلغ عدد مجمعيه حد التواتر وهو عطف على قوله اذ غرضنا بعض ان حجية الاجماع الذي
من هذا القبيل يثبت من غير ورود هذا الايراد عليه واما حجية غير ما هو من هذا القبيل
فنحن انما نثبته بالظواهر لا بهذا الدليل فلا يرد شيء قوله ويثبت حجية الظواهر
بالاجماع من هذا القبيل جواب سؤال ناش من هذا الكلام كان سائلا يقول لا يجوز
ان يكون الاجماع الذي لم يبلغ عدد مجمعيه حد التواتر حجة لان حجيته انما يثبت بالظواهر
وحجية الظواهر انما يثبت بالاجماع فيلزم الدور اجاب بان حجية غيره يثبت بالظواهر
لا بحجية ويثبت حجية الظواهر بالاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر لا به فيندفع
الدور ويمكن ان يكون اشارة الى تتميم الكلام وتحقيق المقام حتما لا يلزم الدور
فعلى هذا معنى قوله فيندفع الدور انه لا يرد الدور ولا يتوجه وربما قيل انه تعليل
لقوله فيندفع الدور قدم عليه وكان المص منه دفع الدور الذي سيورد المص على حجة

المقصد

بل يكون قاطعا في نفس الامر ١٢

غير الاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر ١٢

الاجماع الذي بلغ عدد مجمعيه حد التواتر ١٢

ان نقول ذكره ههنا بتقريب انه بعض مقدماته يذكر ههنا ويحذر منه شيئان احدهما
انه خلاف ظاهر اللفظ وثانيهما ان هذا انما يحسن لو نقل المصنف ان الشافعي
استدل على حجية الاجماع بدليل آخر وليس كذلك ولهذا لم يتعرض للجواب من قبله
هناك فتامل قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق ويلزم منه كون العلماء المتفقين
على حكم في عصر على الحق بناء على ان المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه
في عرف المتشرعة على ما مر ويلزم منه بعد هذا الحمل ان يكون في جميع الاعصار بحيث
طائفة من العلماء وليس كذلك لما عنده من جواز الزمان خاليا عن المجتهد فقط واما عند
من لم يجوزه فلانه لا يلزم عنده تعدد المجتهد الا ان يقال المقصود من الحديث انه دائما
يوجد من علماء دينه مجتهدهم من كان على الحق قوله والآحاد وان لم يتواتر فقد
تواتر القدر المشترك اقول فيه تامل لان تواتر القدر المشترك انما يلزم لو كان دلالة
تلك الروايات على القدر المشترك بطريق القطع وغاية ما سلم انها دالة عليه على سبيل
الظهور فلا يلزم القطع بمعناها وذلك كالمتواتر اللفظ ظاهر المعنى فانه وان كان
قطعي السند لكن لما كان ظني الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه ولعل الشارح المحقق
لورود هذا الايراد على دليل الغزالي نسب الاستحسان الى المصنف ايماء الى انه غير مرضي
عنده قيل في بعض الحواشي اسند الاستحسان وعدمه الى المصنف اشعارا بانها غير مرضي
عنده اما الاول فلما ذكره الشارح في بحث الجزاء ان كل واحد من الاخبار المروية في
اقدام علي لا يفيد الشجاعة وكذا الاخبار المروية في اعطاء حاتم بل انما يلزم ان
من المجموع من حيث هو مجموع واما الثاني فلما مر من ان اسناد الاجماع واثبات
حجيته بالظواهر يستلزم الدور اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس مراد الشارح ان تعدد
الواقعة مما لا بد منه في تحقق التواتر بالمعنى وحصول القطع منه بل ذكر ذلك
في خصوص المثالين المذكورين وذلك لان السخاوة والشجاعة لما كانت

ملكة للنفس ومجرد واقعة لا يحصل معرفة الملكة ما لم يتكرر ذلك وهذا غير جار في
روايات حجية الاجماع وهو ظ واما ثانيا فلان معنى قوله فلا يصح اسناد الاجماع
انه لا يصح الاسناد اليها لان القطع لا يستند الى الظني لا لانه يلزم الدور حتى يندفع
بما ذكر على انه لو كان كذلك لم يكن دليل الغزالي دليلا مستقلا وبناء الكلام
على انه جعله دليلا مستقلا ولهذا اورد الدور على حجة الشافعي ولم يدفع عنها
فتدبر واعلم ان دليل الغزالي ~~مستقلا وبناء الكلام على انه جعله دليلا مستقلا~~
~~ولهذا اورد الدور على حجة الشافعي ولم يدفع عنها فتدبر على الغزالي~~ فقصد بها
اثبات كون الاجماع حجة قطعية واما دليل الشافعي فسوق الكلام يدل على انه قصد به
اثبات حجية الاجماع في الجملة انه اشبه بالنكتة الا ان نظرنا لما كان واردا على الدليل
الذي استحسنه المصنف ويمكن ان يجاب بانه يحصل القطع بكون المراد ذلك من المجموع
فان كل واحد وان كانت دلالته ظنية لكن حصل القطع بالمراد من المجموع فتامل يعرف
هذا ثم اقول ويرد على قوله فعلمنا انها صحيحة قطعا لقضاء العادة بامتناع الاتفاق
على قبولها انه ان اريد بكونها صحيحة قطعا الجزم بانها كلامه ع فالشرطية ممنوعة
اذ يجوز الاتفاق على قبولها بمجرد ان لا طعن في رواتها وان اريد الجزم بكونها احاديث
صحيحة لا موضوعة وحاصله الجزم بانها لا طعن في رواتها فذلك لا يستلزم
الجزم بكونها كلامه ع اذ في اخبار الآحاد نجزم بالصحة بهذا المعنى ~~ولا يلزم كونها~~
~~كلامه~~ ولا نجزم بكونها كلامه ع والا لكانت قطعية ولعل ان ما ذكره من الجواب
يرجع اليه قوله فلولا انها صحيحة قد عرفت ان القطع بصحتها لا يستلزم القطع بما دلت
عليه لانها ظنية فيه الا ان يقال الامة تلقتها بالقبول سندا ودلالة قوله بعد العلم
بوجوب العمل بالظواهر الخ انما قيد بذلك لان التوافق على الظن ممتنع عادة
اذ لم يعلم وجوب العمل بالظواهر ويمكن ان يقال انه اشارة الى دفع دور ثم ما اي انها

لانه لا يثبت منه تح

فلولا

وهو ان الاتفاق على مظنون انما يمكن بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر والعلم بوجوب
العمل بالظواهر انما يحصل بالاجماع كما مر فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق
على المظنون كان دورا فاجاب بانه يمكن الاتفاق على المظنون بعد حصول العلم
بوجوب العمل بالظواهر من طريق آخر مثل كونه من ضروريات الدين او كونه متواترا
منه عليه السلام المعنى وبهذا الكلام يندفع الدور الذي كان اورده على حجة الشافعي قوله
قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب هذا منقوض بالسنة والقياس فانا اجيب بان رجوعهما
الى الكتاب كان جوابا عن الدليل اذ رجوع الاجماع ايضا اليه كما اشار اليه الشارح في الجواب
الثاني والآية الثانية منقوضة بالقياس وايضا ان قوله كونه عزه اسمه تبيانا بالجملة
فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم ان القرآن لا يكون تبيانا بالفعل لكل شيء
بالنسبة الى البعض وانما يكون تبيانا بعد تعمق النظر قوله وعدم استلزام
النهي الجواز الوقوع بل يكفي فيه الامكان الذاتي والا امتنع تعلق التكليف
بالكفار والعصاة كما مر قوله لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام وان كان عارفا
باستنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية اذ لا يتناوله المؤمنين والامة وكذا
لا يتناوله الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع انما
هو على القطع بتخطئة مخالف ذلك الاجماع المعتبر بهذا التفسير وقوله والا لم يعلم
اجماع متعلق بالثاني وتعلقه بالاول والثاني معا غير بعيد اما الثاني فظ واما
الاول فلانه لا يحصل الاتفاق في العلماء الخارجين عن الملة قوله عند اتفاق
المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة اقول من قال باعتبار قول المقلد يمنع هذه المقدمة
ويرد على قوله فغايته انه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة امران احدهما
انه انما علم عصيانه بالمخالفة لو انعقد الاجماع دونه وهو لم يثبت بعد على انه
لو فرض كونه مجتهدا لم ينعقد الاجماع دونه البتة ودعوى كون الاتفاق من عداه

اى الجواز

والا على

١

والا على وجود قاطع فعلم عصيانه بمخالفة ذلك القاطع على ما في شرح الشرح ثم
ان مستند الاجماع قد يكون ظنيا جليا على ما مر مرارا واما حمل الكلام على ان المراد
انه لو فرض ان ذلك المقلد مجتهد ثبت بعد انعقاد الاجماع فلا شبهة في عدم
مخالفته لعصيانه لكونه مخالفا للاجماع على ما قيل فلا يخفى ما فيه من التعسف اقول الاول
وايضا ان هذا يدل على ان قول المجتهد الفاسق ليس بمعتبر في انعقاد الاجماع وسيجيء
ان المختار خلافه اقول ويمكن الجواب عن الاول بان مخالفة المقلد للمجتهد حرام اذا كانت
المخالفة برأيه وان كان باتباعه لمجتهد آخر فنقول الكلام فيه لان المراد من اتفاق
العلماء اتفاقهم في الرأي لا في التقليد فالمراد باتفاق المجتهدين اتفاقهم من حيث انهم
مجتهدون ومن المعلوم انه يحرم على المقلد مخالفة المجتهد برأيه ولو لم يحمل كلامه على هذا
بل يحمل على ما حمله شارح الشرح وهو انه حرام لمخالفة الاجماع يرد عليه شيء
ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل عدد الجماعة بدونه اللهم الا ان يقال حقيقة الاجماع
حصلت هنا لان مفهوم الظواهر الدالة على حجية الاجماع يتناول الاثنين بل
الواحد ايضا وان كان منطوقها لم يتناولهما على ما سيجيء وعن الثاني الايرادين بان بناء
كلام المص هنا على زعم ان الاجماع ينعقد دونه او ان الاتفاق من عداه يدل على
وجود قاطع فان منع المورد الامرين فهو الايراد الاول وبعد تسليم احد الامرين
يندفع النظر الثاني لان مخالفة القاطع كفر ليس بمجرد الفسق وفيه انه سيجيء ان مختار المص
انه لا كفر الا فيما كان من ضروريات الدين قوله فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة
وحكمه ما ذكره بقوله كغيره وسيصرح به في مبحث الخبر وتقييد البدع بالظاهرة ليخرج البدع
الخفية كالخلاف في البسملة وزيادة الصفات وفي الفروع كالقول باباحة النبيذ
فضمير غيره راجع الى المجتهد المبتدع بما يتضمن التكفير قوله وكل حكم شرعي لا دليل
عليه وجب نفيه اى بعدم اعتباره بحجية الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لا دليل
وذلك كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من غير المجتهد المبتدع ادرج

اى سواء قلنا ان فيه ... ١٢

ثم ان بعض الايراد الاول على الايرادين ... على قوله فغاية انه مجتهد ... المورد ... فتدبر كالغرآه ... منه

عليه مطلقا اما ثانيا فلان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجية الاجماع فلو كان هناك
دليل آخر ينبغي ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير الاعلام المعتنين بالباحثين عنه
او على ان الاصل عدمه وتحقيقه ما يجري في كل شرعي لا مدرك له شرعا فعدم المدرك الشرعي
مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة
فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي قوله وقد يقال قوله هذا
اي هذا الذي يخالف سائر المجتهدين لو قبل كان له الاعلية لان اعتبار قول احد تعظيم
لقائله وتنشيط له خصوصا اذا كان مخالفا لجماهير الاعلام لدلالته على انه وحده
راجح على الجميع وكل ما كان للفاسق لا يقبل في حقه وبما قررنا ظهر انه اثبات للمقدمة
الممنوعة وليس كلاما على السند على ما في شرح الشرح ومنع الكبرى مكابرة قوله خلافا
للظاهرية المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة
مخصوص بالحاضرين بزعمهم اقول ولم يتنبهوا انه لو خص الآيات والروايات
الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابة الذين بلغ درجة
الاجتهاد بعد نزول الآيات وصدور الروايات وايضا لزم اختصاص آيات
الاحكام بالحاضرين وكان اثباتها للغير بالقياس وهو خلاف المختار والاولى
التمسك عليهم بالادلة العقلية دون السمعية لانه لما كان من مذهبهم الاخذ بالظواهر
وظواهر الآيات والروايات تدل على الاختصاص فلا ينفع الاحتجاج معهم بالظواهر
بل لو استدل معهم بها ينبغي ان يقال ان ما يلزمهم من ظواهرها ليست مقصودة والا لزم
المحذور الذي ذكرنا فلا بد من العدول عن الظاهر ثم الاستدلال بها عليهم وما في
شرح الشرح من ان الادلة العقلية لا ينتهض عليهم لانهم لا يسلمون الاجماع على القطع
بتخطئة مخالف الاجماع معناه انهم خصوا الاجماع الذي قطع بتخطئة مخالفه باجماع
الصحابة اقول الجواب عنه انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مطلقا من غير

شرط ولا تقييد على ما مر فان قلت لهم ان يخصصوه باجماع الصحابة غاية الظهور
والمقصود القطع على ما قلت قلت الادلة السمعية ايضا لا يفيد الا الظن فتدبر
قوله والى تعارض الاجماعين المراد بتعارض الاجماعين ان يكون لازم
احدهما مثل جواز الاجتهاد في الخلافيات منافيا للازم الآخر كعدم جوازه
ويمكن ان يقال المراد ان المجمع عليه في احدهما مناقض للمجمع عليه في الآخر وذلك لان
الاجماع الاول على جواز الاجتهاد في الخلافيات والاجماع الثاني على اتحاد الطرفين
وهو في قوة الاجماع على عدم جواز الاجتهاد فالمجمع عليه في احدهما ينافي المجمع عليه
في الآخر قوله وذلك جائز في الصحابة قبل تحقق اجماعهم اي جاز في اجماع الصحابة
على ان ما لا قطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد اذا كان منعقدا قبل اجماعهم على حكم
مخصوص والتزام انه بعد الاجماع على ان ما لا قطع فيه قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولم ينعقد
الاجماع على حكم انه مكابرة اقول وبما قررنا وحملنا اجماعهم على اجماعهم في الاحكام
لا على اجماعهم على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لا حاجة الى ما ارتكبه شارح الشرح
من تبديل لفظ القبل بالبعد قوله سيما السوالب لا فائدة فيها لان الحق في منع
قبل الايجاب وارجاعه الى السالبة لا يفيد لان اهل العرف يفهمون من هذا المعنى
عبارة السالبة لا مما يستلزمها وفي قولنا والنكات لبيان الواقع وتتميم الكلام
قوله وخالفوه غلطا او عمدا فان قلت الظاهر ترك قوله عمدا اذ لا بد من اعتبار
عدالة المجمعين والا لم يحصل الاعتقاد بقولهم لجواز ان يكذبوا في قولهم هذا رأينا
والعبرة بالرأي دون القول ومع اعتبار العدالة لا يتصور المخالفة للراجح عمدا
قلت مقصوده ان يقول ان مخالفة الراجح عمدا فسق وهو بعيد عن العادل باستيعاب العدول
على انه يمكن ان يقال المراد بمخالفته غلطا انهم عرفوا كونه راجحا ثم نسوا ذلك وبمخالفته
عمدا انهم تركوه لعدم اعتقادهم كونه راجحا مع كونه راجحا في الواقع ثم احتمال كون

متمسك المخالف مساويا لمتمسك الكثيرين ايضا بعيد والضابط في ندرة المخالف
وكثرة المجمعين ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه
على الراجح او المساوي **قوله** بعد انعقاد اجماعهم وبقائهم فالمراد باستمرار الاجماع
لا انقراض العصر لئلا يظهر المخالفة لان احدا من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ
وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم **قوله** قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة
اشارة الى بعد نسبة هذا الكلام الى مثله **قوله** فيستبعد كون المكان له دخل
اي من حيث هو مكان والا فان له دخلا من حيث كان مهبطا للوحي **قوله** او غائبين
عن بلدهم اي بالاجماع بغيبة ذكر التفرق سابقا والحاصل ان كل واحد من المذكورات
الثلث مانع من المباحثة والمذاكرة بينهم واظهار الحق اما التفرق فظاهر واما الغيبة
فبسبب اشتغالهم بمشقة الغيبة وبسبب الخوف من المخالفين واما الاختلاط
فللوجهين الاخيرين مع ان في الاختلاط بالمخالف قد تضيع الفطرة الصحيحة التي فطر
عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم ح واعلم ان التعاريف المذكورة للاجماع
لا يصدق على اتفاق اهل المدينة وحدها وكذلك الدلائل المذكورة على حجية الاجماع
لا ينهض عليها ولهذا استدل عليها في هذا الموضع وح نقول التعريفات المذكورة اما
للاجماع المعتبر عند الجمهور او للاجماع القطعي او للاجماع الاصطلاحي **قوله** لانه انما يدل
على فضلها وايضا نقل ان الحديث ورد في حق طائفة كرهوا الاقامة في المدينة
ويستنكفون عن ملازمة الحضرة النبوية ع وح يكون نفي الخبث اشارة الى نفي
تلك الطائفة ورد بان خصوص السبب لا يصير سببا لخصوص الحكم كما اشتهر
قوله ولئن سلم فالفرق ظاهر وهو ان الرواية يترجح بكثرة الرواة اتفاقا حتى انه
يجب على المجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول
الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من

المجتهدين ولا بالواحد ايضا لا يقال هذا مناف لما سبق في مسئلة كثرة المجمعين وندرة
المخالف فانه يدل ظاهرا على وجود راجح لانا نقول الحق كثرة المجتهدين لا يصل الى حد يكون
المخالف نادرا بالنسبة اليها وهذه الصورة يكفي في الفرق وههنا فرق آخر
وهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية عن النبي ص وبحضرته
ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروي كانت ارجح واما الاجتهاد
فان طريقه الفكر والبحث وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف
الاماكن وفيه ان برجحان الرواية يترجح الاجتهاد ايضا **قوله** خلافا للشيعة فيه
خرازة لانهم انما ذهبوا الى حجية الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه بناء على ان الزمان
لا يخلو عن معصوم على ما لزم من قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى فاذا علم كون جميع العلماء
اتفقوا على امر ديني حصل العلم بكون المعصوم عليه السلم فيحصل العلم بصحة الحكم المذكور
لانه مما ذهب اليه المعصوم وح نقول اذا اتفق اهل البيت ع على حكم فهو حجة لكن لا دخل
للكثرة في حجيتها بل لو ذهب معصوم واحد الى حكم كان حقا عندهم ولا فائدة للاجماع
ح **قوله** كتاب الله وعترتي ان تمسكتم بهما لن تضلوا والمراد المقلد بان
لدفع التعارض بتوجيه الحديث الاخر والكتفى بعين الاول كما لا يخفى بعين المراد في
هذا الحديث بالمامور المقلد مطلقا لا الجميع والا لزم كون قول الجميع حجة على المجتهد
بل على الخلفاء اذ عند مخالفة الجميع لهم واذا كان كذلك فينبغي ان يكون الحديث بيان
ان تيان امر المقلد وح لا يكون حجة **قوله** لكونهم كلا لامة والمسلمين الاصوب
والمؤمنين لان المذكور في الآية لفظ المؤمنين وكذا في قوله بعد ذلك سبيل
المسلمين وقع موضع سبيل المؤمنين **قوله** واما من استدل بالعقل بانه
لو لم يكن عن قاطع اشار بقوله بانه لو لم يكن الى آخره الى استدلال امام الحرمين واما من
استدل بالعقل بالوجه الذي ذكره المص فلا يجب ان القول بعدد التواتر على ما زعم هناك

فلا ينافي ما سبق وح كان على المص ان لا يكتفي بدليل السمع فانه مشعر بانه لا يجري دليل العقل مطلقا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله فلو لم يبق من المجتهدين الا المجتهدين بل لو لم يوجد في عصر الا مجتهد واحد كان حكمه كذلك قوله لمضمون السمعي لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لخالف مضمون السمعي وهو عدم خروج الامة عن قائل بالحق مطلع عليه ولئن لم يخالف صريحه بناء على ان قول ذلك ليس سبيل المومنين او اجماع الامة ونحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه وهو ان كان قوله لم يخالف على لفظ المبني للفاعل فعاطه ضمير يعود الى عدم حجية او الى من يخالف قول ذلك الواحد فانه خالف مضمون الدليل ولئن لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول وظن انه المبني مستقيم فغيره الى ان خالف والقيل بعيد ولا مفيد كذا في شرح الشرح واقول في توجيه قول الشرح بعيد ولا مفيد لما الاول فلان المخالفة في وجوب اتباع سبيل المومنين وامتناع اجتماع الامة على الخطاء وبين قول هذا الواحد واما الثاني فلان حجية قول ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمعي كان باطلا بطريق الاولى على ان ذلك التغيير يتوقف منه والكلام في عبارة الشرح واقول قد نقل عن الشارح انه كان اول النسخة لم يخالف ثم غيره الى قوله خالف فيندفع الاخر وضمير خالف راجع الى الكفر قوله حجة لا الى قوله فيندفع الثاني والمراد بالمخالفة عدم الموافقة اي عدم اللزوم فلا يلزم من الصريح كلزومه من المضمون فاندفع الاول ولا يخفى على الناظر في هذه النسخة على توجيهنا لها اقرب مما اختاره شارح الشرح فتدبر قوله والحق انه اجماع او حجة اراد بالاجماع القطعي منه وبالحجة مقابل القطعي وفي المنتهى اكتفي بلفظ الحجة والمراد ما يتناول القطع والظن فيتوافقان ثم اقول الاظهر انه على هذا ينبغي للمص ان يقرر الدليل على وجه يشعر بكونه قطعيا في بعض الاحيان على ما في بعض الشروح وذلك لانه يقال ان علم موافقتهم بالحنا كما علم موافقتهم ظاهر كان اجماعا قطعيا

[illegible]

والا كان حجة ظنية والشرح جرى على موافقة المتن اولا وفي آخر البحث حيث قال ربما افاد القطع اشار الى هذا التوجيه واما قول الشرح هذا كله اذا افتى وانتشر فليس فيه فائدة لان هذا معلوم من قوله في صدر البحث وعرف به الباقون لكنه ذكره لتوجيه قول المص واما اذا لم ينتشر قوله لما علم من عادتهم ترك السكوت في مسئلة اقول لا يخفى ان هذا الوهم انما يتم في التوقير والهيبة وانما قلنا الوهم لان بعض الامثلة الجزئية لا يفيد الدعوى الكلية فمن عدم خوف البعض من بعض لم يلزم عدم خوف كل احد من كل احد وخوف البعض من بعض يكفي للمخالف قوله لئلا يخرق المجتهد اي اللاحق المجتهدين واعترض عليه في شرح الشرح بان هذا التلاحق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن اين يلزم عدم تحقق الاجماع اقول لكن لا يخفى انه واجب عادة وان لم يجب عقلا فتامل فيه قوله قالوا ولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه اقول تقريره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير اطلاع احد عليه فيعود الى ان المطلع بيان للوضع الذي يترتب عليه التالي وهو عدم العمل بالخبر على المقدم وهو عدم الاشتراط ولا شك انه لا بد في دعوى تحقق الوضع المذكور حتى يتحقق اللزوم بين المقدم والتالي الا انه لظهوره لم يذكره المستدل ثم رتب على التالي المذكور انه ادى الى ابطال النص اي الخبر الصحيح بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع القياس وعلى ما قررنا ظهر صحة استبعاد تحقق الوضع المذكور من المجيب وقال في شرح الشرح تقريره لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد لجواز ان يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا لا توجه لاستبعاد وجود الخبر بل لاستحالته لان الشرطية لا تقتضي ثبوت المقدم فكانه اراد انه لم يجوز انه يستلزم المحال هذا انتهى اقول لا يخفى انه جعل التالي شرطية وهو قوله فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك

العلماء وقد صرح بذلك فيما قيل كذا في بعض الحواشي اقول اذ حيث قيل احتج القائلون بالاشتراط بقياس استثنائية شرطية متصلة مركبة من مقدم حملية وتالي متصلة لزومية واستثنى منه نقيض التالي انتهى ولا يذهب عليك انه مع انه خلاف ظ الشرح لانه جعل اللازم عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية ولهذا رتب عليه قوله فيؤدي لان المؤدي الى ذلك هو عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية المذكورة لا يصح الايراد عليه بان الشرطية لا تقتضي صدق المقدم لان المستدل لم يدع صدق الشرطية التي جعلها تاليا حتى يكون المجيب في صدد ترييفها بل المستدل ابدا لم استثنا نقيض التالي فاذا جعل التالي الشرطية فلا بد له من دعوى كذبها لا صدقها ثم التوجيه الذي ذكر لا استبعاد له بل شيء لانه ليس قدحا في الملازمة ولا في استثناء نقيض التالي الذي هو الشرطية **قوله** وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض لا يخفى ان احتمال الاطلاع بعد الانقراض ضعيف غاية الضعف بخلاف ما قبل الانقراض فتدبر **قوله** فقول المخالف لم يمت فالمراد باتفاق العلماء اتفاق علماء الامة في عصر ولم يتحقق لان القول المخالف موجود بعد الموت ايضا اقول وعلى هذا لزم عدم تحقق الاجماع بعد الخلاف وسيجيء **قوله** لانه يستلزم الخطاء قال في المنتهى لان القول في الدين بلا دليل ولا امارة خطاء اقول ان اراد بالخطاء الاثم او ما يتناول الاثم وعلى هذا يندفع ما في شرح الشرح حيث قال ورد بالمنع لجواز ان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وذلك لانه حمل الخطاء على الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب وفيه ان الحديث دل على ان الامة لا يتفقون على الخطاء مطلقا سواء كان حكما غير صواب او اثما والتخصيص خلاف الظاهر والحاجة الى ما قيل المراد جواز الخطاء فان القول بلا دليل قد لا يكون حقا واللازم باطل لانه يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطاء على ما ثبت بالادلة السمعية حتى يرد عليه انه انما يلزم جواز الخطاء لو لم يقع الاجماع واما اذا وقع فالله سبحانه

يوفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطاء على ما دلت عليه الادلة السمعية بل العقلية ايضا والحق انه لو صح هذا لزم ان لا يصح الاجماع عند سند ظني لاستلزام جواز الخطاء وقيل في توضيح الشرح الحكم بالنسبة الى كل المجتهدين وان لم يكن خطاء لجعل الشارع اجماعهم وحده دليلا لكن بالنسبة الى كل واحد منهم خطاء اقول هذا القائل لو لم يحمل الخطاء على ما حملناه لم يندفع المنع المذكور بتوجيهه بل يعترض لانه اذ لا يمكن ان يكون حكم واحد باطلا بالنسبة الى كل واحد وحقا بالنسبة الى الجميع ثم اقول ههنا بحث وهو ان مقتضى الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فقبل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي فرض انه بلا سند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء اصلا وذلك لان الاجماع لما جعله الشارع دليلا قطعيا فعند تحققه حصل القطع بحقيته متعلقه ولم يكن اثم في اتفاقهم فيصدق ان جميعهم لا يأثمون بل لو صدر الحكم منهم على سبيل التعاقب على ما هو الظاهر الغالب فقبل صدوره عن آخرهم وان كان من عداه اثما لكنه ليس كل الامة وبعد صدوره عنه ايضا وجب عليهم متابعة الاجماع ولا اثم لمتابعة الواجب في صورة صدور الحكم عن المجموع دفعة لا اثم اصلا ويمكن دفعه بان اثم من عدا الاخير لم يسقط بتحقق الاجماع لانهم حكموا في الدين قبل ذلك بلا دليل فهو اثم وهذا الاخير لما كان حكمه اولا بلا دليل كان اثما ايضا وذلك لان الاجماع انما يتحقق بعد حكمه ففي آن حكمه يصدق ان الجميع آثمون نعم يمكن ان يقال القدر المشترك من الاحاديث المروية في حجية الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل للصواب كما لا يخفى على الناظر المتدرب فيها سيما وفي بعض الروايات وقع بلفظ الحق **قوله** فلم يكن للاجماع فائدة قال العلامة معنى قول المص لم يكن الا اثبات كونه حجة فائدة على ما صرح به في المنتهى وفي شرح الشرح فسر على هذا الوجه ثم قال واللازم باطل لان القوم اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر

الصواب

اذ ما الكلام فيه

[illegible]

الباطل اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الخ قيل ثم لم يبق حاجة في
تقرير الدليل الى تقدير ما قدر لان اجماع المجتهدين واتفاقهم عن قصد على امر يستدعي فايدة
كالزام اثبات كونه حجة يستدعي الفايدة وهو ثبوت الحكم به لم يوجد الا شئ ذلك وعدل
عن تغيير العلامة ولا امنع بطلان التالي لجواز كون اجماعهم لا لثبوت الحكم به كما في الاتفاق
على موجب الدليل القاطع الخ فمشترك اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة ايضا
فايدة وهي ثبوت الحكم به بل الجواب عن كلا التوجيهين منع الملازمة بانه يقتضي علامة
ثانية لتكثير الطرق الموصلة الى المط كما في السنة والقياس الوارد بين على وفق الكتاب
اقول في دفع كلام هذا القايل عما قال شارح الشرح لنا منع بطلان التالي لا بتغيير
بعد تغيير الكلام عما في المتن قوله اذ لم يكن لاثبات حجيته في هذه الصورة ايضا فايدة
وهي ثبوت الحكم به قلنا التالي على هذا التغيير عدم فايدة اثبات حجيته مطلقا على
ما يدل عليه دليل بطلانه الذي ذكره وهو مبالغة القوم فيه اثباتا ونفيا فلا يكون
عبثا وذلك لانه انما يلزم من عدم الحكم بالمبالغة عبثا لو لم يكن لاثبات حجيته فايدة في
الجملة واذا كان اللازم من دليل بطلان التالي هو المهملة الموجبة التي في قوة
الايجاب الجزئي كان نقيضه الذي هو التالي سلبا كليا وح يظهر لك الحاجة ماسة
الى التقدير المذكور ليندفع منع بطلان التالي اقول لكن يتوجه لنا بهذا التقرير التوجيه
الجواب الثاني عن دليل المخالف اذ عدم فايدة اثبات حجية الاجماع مطلقا انما
يلزم من كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المص ولا يلزم من كون بعض الاجماعات
عن سند الا يكون ح لفايدة اثبات حجيته في الجملة حتى لا يكون البحث عنه عبثا لكون
بعض الاجماعات من غير سند فيستدل بهذا الاجماع الذي ليس له سند ولعل الشيخ
المحقق اختار هذا التوجيه لكلام المتن حتى لا يحتاج الى التقدير وتمييز الجواب الثاني
الذي اورده المص والبحث عن المص في المنتهى او ومن الشارح العلامة ثانيا في شارح الشرح

ثالثا

قال المص مسئلة يجوز ان يجمع
قال المص مسئلة اذا اجمع على قولين

ثالثا انهم كيف ذهلوا عن هذه الدقيقة ثم اقول يمكن تقرير الدليل على وفق عبارة
المتن من غير تقدير كما في شرح العلامة على وجه يندفع عنه منع بطلان التالي بان يقال
لو صح كون كل اجماع عن سند لا استغنى به عن الاجماع فايدة اي فايدة مخصوصة لحصول
الا به على ما هو المتبادر من قولهم فايدة الشيء وانت تعلم انه بهذا التقرير ايضا يندفع
الجواب الثاني اذ عدم ثبوت الفايدة المخصوصة للاجماع مطلقا انما يلزم من كون كل اجماع
عن سند على ما هو مختار المص لا من كون بعض الاجماعات عن سند قوله وقد انعقد على حجة
الى قوله واقل الحد ثمانون اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من المثالين انهما استدلال
لا قياس ولو سلم فلا شك في جواز حملهما عليه فلا يلزم كونهما قياسا بل الصحيح توجيه
كونهما قياسا الا بتكلف اما في الاول فبان يقال قاس حد شارب الخمر على حد المفترين
في عدد الجلد والجامع هو الافتراء الموجود تحقيقا في الاصل وظنا في الفرع وفي
الثاني قاس حد شارب الخمر على حد من يستحق اقل الحدود وهذا في الفرع متحقق
بحكم البراءة الاصلية وعدم اثبات الزائد ~~فيكون ضروريا والمطلق وان الخبر~~
~~بهيته الخبر~~ قوله اذا اختلف اهل العصر على قولين اقول الظاهر ان ذكر القولين
بطريق التمثيل لانه اقل ما يتحقق المسئلة فيه والا فاذا اجمع على ثلثة اقوال ثم
احدث من بعدهم قولا رابعا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون والصحيح
عند المص التفصيل قوله بالعيوب الخمسة الجنون قال في شرح الشرح ليس على ما ينبغي
للاتفاق على ان الاثنين منها الجذام والبرص فالمراد خمس في جانب الزوج البرص
والجذام والجنون والجب والعنة وخمسة في جانب الزوجة الثلثة الاول والرتق
والقرن اقول قد وقع في بعض النسخ ذكر الجذام والبرص قبل الجنون وح لا اشكال
وعلى تقدير كون النسخ ما نقله وجه انه نقول المقصود التمثيل بالعيوب الخمسة التي
اتفق العلماء فيها على قولين فسخ النكاح بها مطلقا وعدمه مطلقا سواء كانت

المختصة التي ذكرها شارح الشرح او عزاها ومما يؤيد ذلك ان العيوب التي اختلف
في كونها مثبتة للخيار ليست منحصرة في مختصة حاصلة للزوجين بل في الزوج المختصة
المذكورة مع الجنون وسبعة في الزوج الستة المذكورة مع الخصاء على ما اختاره مالك
وان كان المحقق عدل عن متابعة الشارحين لهذه النكتة قوله والصحيح عند المصـ
التفصيل فان قلت القول بالتفصيل احداث المذهب الثالث لان اهل العصر اختلفوا
على قولين جواز احداث المذهب الثالث مطلقا ومنعه مطلقا فالقول بجواز البعض
دون البعض احداث قول ثالث قلت هذا القسم الجائز عند المصـ على انه يمكن
ان يقال مذهب التفصيل مقارنا للمذهبين الاخرين وليس حادثا بعدهما والمصـ
اختاره من بين المذاهب الثلاثة انه من مبدعاته قوله الجواب لانهم اتفقوا على عدم
التفصيل فيه بحث لان من يقول بان العيوب المختصة يفسخ به يمنع ان بعضها لا يفسخ فيرده
ان السلب الجزئي ينافي الايجاب الكلي وكذا من يقول بان شيئا من العيوب لا يفسخ به
النكاح يمنع ان البعض مما يفسخ به ومعلوم ان التفصيل قول [illegible] بالايجاب للبعض
والسلب للبعض فكان منافيا فيهما فيكون باطلا والحاصل ان القول بالايجاب الكلي
في قوة القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي واللازم بين له وكذا القول
بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب
الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه
اقول وبما قررنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقائع المتعددة اذ فيها لا يلزم
القول بالبطلان بخلاف ما نحن فيه على ما قررنا وظهر ايضا اندفاع ما يقال في الجواب
من قال بان العيوب المشتركة بين الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح والعيوب
المختصة باحدهما مما لا يفسخ به مثلا قال بحكمين عند التحقيق وفي كل حكم لا يخالف
الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما يكون اذا اجمع الكل على حكم ثم جاء احد

وقال

التبعيض

وقال بقول واحد ينافيه كمسئلة الجد والغنيمة على ان فيه تعسفا لان هذا التوجيه
يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول الواحد الثالث بعد
الاتفاق على قولين على ما الشرعية تنكر قولا ثالثا فقد جعلوا النقيض قولا واحدا
ثالثا والا فيخرج عن محل النزاع وكذا ما يقال القائل بالمذهب الثالث اي التفصيل خالف
جماعة في قولهم بالايجاب الكلي وخالف الاخرين في قولهم بالسلب الكلي والجماعة الاولى
لم يقولوا بالسلب الكلي والثانية لم يقولوا بالايجاب الكلي فهذا القائل لم يخالف المجمع عليه
بين الفريقين لما عرفت من ان نفي التفصيل حكم واحد كان مجمعا عليه من الفريقين
على ان كون الحكم في العيوب المختصة مثلا كليا اعم من الايجاب والسلب مما اجمع عليه الكل
وهي مسئلة واحدة والقول بالتفصيل قول بنفي كلية الحكم وفي قوته وهي ايضا
مسئلة واحدة فيلزم مخالفة الاجماع وربما نفي كلية الحكم اعم من ان يكون ايجابا
او سلبا ليس حكما معينا بل هو مفهوم كلي له فردان كل واحد منهما حكم معين كيف
ولو كان ما ذكره حقا يلزم ان لا يجوز للمجتهد ان يخالف بعض المجتهدين الموجودين
في عصر سابق عليه اذا خالفوا في مسائل في بعضها اذ اوافق فيه الباقي ويوافقه
في بعض آخر يخالف فيه الباقي ~~ويوافقه في بعض~~ ومن المعلوم خلافه اذ هو واقع شايع
مما لم ينكره احد وفيه نظر لان هذا ان كان في مسئلة واحدة فلا يجوز عند الاكثر بين
والدليل لا نقض فيه والا كان خارجا عن النزاع هذا والحق عندي قول الاكثرين ان هذا
في مسئلة واحدة لا يجوز سواء كانت واحدة حقيقة كمسئلة البكر ومسئلة الام
او حكما كمسئلة فسخ النكاح بالعيوب المختصة اذ [illegible] كون الكل مما يفسخ به النكاح
وكون كل منها لا يفسخ به النكاح في قوة نفي التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالايجاب
الكلي ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه والحكم به والعبرة بالمراد دون اللفظ
وكذا لا يمكن للقائل بالسلب الكلي ان لا يخطر بباله بطلان نقيضه واما مسئلتا

الذي والغايب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك منهما لا يخطر بالبال واعتبار
القدر المشترك منهما لو جعله مسئلة واحدة بتعسف وتكلف وعند هذا لا يبعد ان يكون
نزاع المص معهم في اللفظ دون المعنى لان في هذه الصورة الثاني في العرف ليس هذا احداث
قول ثالث والمص عممه وجعل مسائله فالنزاع في تسميته مثل هذا احداث قول ثالث
للقولين ولهذا لم ينكر الاكثر ذلك على ما قال لم يكن ممتنعا بالاتفاق اي اتفقوا
على عدم امتناعه وجوازه واجيب عن اصل الايراد بان اتفاقهم على قولين وانكارهم
الثالث كان مشروطا بعدم الثالث فلما حدث زال الشرط فزال الاجماع بزواله
واورد عليه النقض بالاجماع الوحداني وهو الاجماع على قول واحد بان اجماعهم
على القول الواحد انما يعتبر ويتمسك به ما لم يحدث القول الثاني فلما ظهر زال الشرط
فجاء الخلاف واجيب بان ذلك وان كان جايزا عقلا لكن لم يعتبر ذلك في
مثل هذا الاجماع بالاجماع اذ الكل فالمعنى بعدم اعتبار هذا الشرط واعترض عليه
بان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والاجماز خلافه عند
ظهور القول الثاني فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار ثابت بقول اهل الاجماع
واجماعهم على ذلك وصحته ذا يتوقف على ثبوت اصل الاجماع وهو دور والجواب
انا لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم قوله والاجماز خلافه الخ قلنا غاية ذلك
انه لا يبقى الاجماع عند ظهور القول الثاني وهذا لا يستلزم الا توقف بقاء الاجماع
عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف على اصل الاجماع
وثبوته فلا دور هذا والتعويل على ما حققنا قوله لو امتنع لامتنع القول
في كل واقعة متجددة اقول قد علمت ما عليه وايضا يمكن الفرق بينهما بان الحق فيه
مما تاملوا فيها وتفحصوا دلايلها وبعد هذا استقر راي الكل على امرين فالقول
الثالث قول ما تفحص الكل دليله ولم يجدوه بخلاف الواقعة المتجددة فلينا مل فيه

قال المص يجوز احداث دليل اخر او تاويل اخر

قوله والجواب ان ذلك في القسم الجايز قال الشارح العلامة هذه الشبهة انما يرد على
الاكثرين فهو انه يجوز ان يكون احداث القول الثالث قبل استقرارهم الصحابة
على القولين او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم
الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل اليه اقول في قوله
او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم حزازة وهي انه لا معنى للمخالفة الا احداث
القول الثالث فكيف يتصور ان يكون المخالفة وقت اتفاقهم على القولين واستقرارهم
على ذلك والاحداث وقع بعده وايضا لما سلم ان احداث القول الثالث بعد
الاستقرار على القولين يلزم بطلان مذهب الاكثرين لانهم قايلون بعدم جوازه
على ان ابن سيرين لما كان تابعيا فقوله بعد قول الصحابة وكان مخالفة لهم بعد
استقرار مذاهبهم اللهم الا ان يقال مراده ان حين الاتفاق واستقرار المذاهب
ظهر المخالفة على سبيل الاجمال لكن احداث القول المخصوص كان بعد استقرارهم
على المذهبين واذا كان المخالفة وقعت حين الاستقرار لم يكن مخالفا لمذهب
الاكثرين اذ ح لم يتحقق الاتفاق على القولين والاظهر في قول التابعي بعد قول
الصحابي فيفرض على انه يمكن ان يكون هذا ما خذا لصحابي آخر اختاره ذلك
التابعي والاظهر ان يقول بل قوله بعده او معه حتى يسلم عن التكلفات ثم اقول
لا حاجة للاكثرين الى هذا التمحل في الجواب بناء على ما حققنا من ان نزاعهم في انه
اذا استقر الراي في مسئلة واحدة على قولين واحدث من بعدهم قولا واحدا
ثالثا لهما فيها سواء كانت الوحدة حقيقة او حكما وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة
٧ الزوج ومسئلة الزوجة مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فتامل قوله
او تاويل آخر اقول تفصيله انه ان كان التاويل الثاني مخالف الاول في اصل المعنى
ولا يغايره فقط انه يجوز وان خالفه فقط انه لا يجوز وان غايره ولم ينافيه فان جوز

قوله المص مسئلة اتفاق اهل العصر الثانى
على احد قولى العصر

استعمال اللفظ فى اطلاق واحد فى معنيين حقيقة بان يكون من عموم الاشتراك او لكون
حقيقة ومجازا بان يكون من عموم المجاز فالظ جوازه والا فالظ عدم جوازه
لانه اذا ثبت بالاجماع ان المراد هذا وثبت انه لم يراد معنى آخر معه لم يجز حمله
على المعنى الآخر فتامل قوله وقد يفرق الخ اعتراض الشارح على ما ادعاه المجيب
من ضرورة التاويل اذ التاويل لما كان خلاف الاصل وجب على من يدعيه بيان
كونه ضروريا والا فليحمل على الظ والحق انه على تقدير هذا التاويل لابد ايضا ان يبين
انه ماول بما يخالف سبيلهم لا بما يغايره مطلقا والا لزم بطلان جميع ما لم يثبت
بالاجماع اقول الاصوب ان يبين انه ماول بمثل ما ذكر جمعا بين الدليلين اذ لا يمكن
ارتكاب التاويل فيما ذكرنا من الدليلين فلابد من ارتكاب التاويل فى دليلكم
حتى لا يلزم ابطال شئ من الادلة بالكلية على انه لا يخفى ان ما ذكرنا من الدليلين
اقوى مما ذكره المخالف والضعيف يحمل على القوى فتدبر قوله الجواب المعارضة
بقوله وينهون عن المنكر اقول والحل انهما غير عامين والا لزم المنع عن الحكم
من الاوامر والنواهى فى الوقائع المتجددة ولو سلم العموم فانما يسلم انهم
امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر على سبيل الاجمال وهو واقع واما
انه لازم على سبيل التفصيل فممنوع ويرد ايضا ما فى شرح الشرح من ان الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما واما بدون العلم فلا قوله
الا ان القليل من المسائل قال فى شرح الشرح هذا هو الحق التمثيل بمنع امهات الاولاد
وما ذكر فى الصحيح واكثر الشارحين على ان المراد الا ان المخالف القليل فان مثل هذا الاتفاق
انما يمكن عن طريق قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان المخالف
قليلا فانه لا يبعد ان يخفى عليه ما غفل عنه الكثيرون وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع بعد
غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقا بل اذا كان كثيرا واقول ما فى الشارحين

صرح به المحقق فى المنتهى وهو كالشرح لهذا الكتاب وايضا لا دخل لقلة المسائل فى زوال
البعد حتى يصح الاستثناء اعنى قول المحقق انه بعيد ويمكن ان يقال المخالف وان كان قليلا
لما كان مجتهدا عارفا بماخذ الاحكام وكان معارضا للجمع الكثير من العلماء الاعلام
بعد غفلته عن الجلى غاية الامر ان الكثير يحقق عن البعد ثم لما كان الامور البعيدة اذا وقعت
كان وقوعها نادرا قال الا فى القليل من المسائل فاندفع ما فى شرح الشرح من النظر
وما ذكرنا آخرا ثم اقول سواء جعل القلة صفة المخالف او صفة المسئلة كان
البيان غير واف بتمام الدعوى بل ينبغى على الاول بيان قلة المخالف فى المسئلتين
المنقولتين وفى الثانى ينبغى بيان عدم وقوعه فى المسائل الكثيرة ويمكن ان يقال
فى الثانى انه اكتفى عن بيان عدم وقوعه فى المسائل الكثيرة ببيان بعده وعند
هذا ظهر رجحان توجيه الشيخ فتامل قوله ان متعة الحج لا العمرة الصواب متعة العمرة
لا الحج قال العضد فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولكن فى بعض النسخ كان هكذا ايضا ونقل
بعض تلامذة المحقق انه وضع الشارح فى نسخته علامة التقديم والتاخير فوق العمرة
والحج والامر فيه هين لكن ههنا شئ آخر لا بد من التعرض له وهو ان المراد ليس متعة
النساء على ما زعمه الشارح لانه لم يوجد منع عمر والعثمان متعة النساء فى شئ من كتب
النحوى بل الصواب ان الممنوع متعة العمرة الى الحج لكن المذكور فى صحيح البخارى على
ما هو المتبادر من لفظ الصحيح عندهم ان المانع هو عثمان على ما فى المتن لا عمر على
ما فى الشرح هذا خلاصة ما فى شرح الشرح وقد قيل فى توجيه الشرح ان المذكور فى صحيح
مسلم ان عمر يمنع عن متعة العمرة الى الحج ودفع بتوجيه عدم مطابقة الشرح للمتن
اذ المذكور فى المتن وفى المنتهى ايضا ان عثمان نهى عن ذلك والمراد من الصحيح
فيه صحيح البخارى دون المسلم فاعتذر بانه ليس شرحا للمتن بل قصد بذلك ان عمر
ايضا منع اقول لا يخفى ما فيه من المسامحة ثم اقول هذا مختار المحقق فى المقام الاول

ولم يعلم مذهبه في المقام الثاني والشارح حيث نقل حجة الطرفين في المقام الثاني واجاب عنه انه متوقف فيه لكن الشارح في تعريف الاجماع حيث لم يقيد فيه بانه لم يسبقه خلاف مستقر انه
حجة وكذا قوله بعد ذلك في المسئلة الآتية وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر قوله
اذ لا يزال احدى الطائفتين الى آخره وافقهما على مذهبهما كحجة القائل في النزاع تحقق العلماء
المخالفين في هذا العصر وعدمهم والقائل جواب الخصم يرجع اليه لان منع المقدمة يرجع
الى منع الدليل قوله اذ كل فرقة تجوز بقولها ونفي الآخر اقول فيه نظر اذ المراد بتجويز
كل منهما عدم القطع بتغيير بناء على ان المسئلة اجتهادية ليس فيها مخالفة القاطع والتجويز
بهذا المعنى ضروري في المسائل الاجتهادية وقد مر ذلك في مسئلة حجية اجماع غير
الصحابي ولعله لذلك لم يتعرض هاهنا فتدبر قوله ولهم ان المخالفين لن يفرقوا
بين التجويزين اراد بالتجويز الذهني تردد الذهن واحتمال العقل وبالتجويز الوجودي
الحكم بالجواز وهذا بخلاف الاول فانه ليس في التردد ولا تحقيق الحكم قوله فليس قولا
لاحد عرفا اذ المراد من القول الرأي والمذهب ولا رأي ولا مذهب قبل الاستقرار
والبحث قوله هذا حق لكن ينبغي ان يعلم ان ما نقل من الاحاديث على حجية الاجماع من قوله
لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال ونحو ذلك
يتناول الاجماع الذي وقع بعد الخلاف المستقر ويدل على انه حجة بل يتناول ما اذا مات
المخالف واستقر رأي الباقين على واحد اذ لو لم يكن حجة لم يصدق قوله لا يزال
طائفة من امتي على الحق فانه ليس المراد من الطائفة الطائفة الاحياء اولا المعنى انه في كل
عصر يتحقق من امتي من هو على الحق وهذا دليل لو تمسك به القائلون بحجيته كان
لا يخلو عن قوة فتدبر قوله بخلاف صورة النزاع فانه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم
احد اذ المخالف انما كان في العصر السابق ومبنى ذلك على ان لا عبرة بالميت وان
القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف هو القول موجود في عصرهم واذا

لم يعتبر بالميت فقد تم الالزام والحاصل انه ان اعتبر الميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر
لم يتوجه الجواب لعدم القدح في شيء من المقدمات كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر
لان بناء الجواب على رأي الاكثر كما يدل عليه الشرح على ان قول الميت قد يعتبر وذلك
في المثال الذي ذكره المستدل وذلك لانه وقع ممن خالف في عصرهم وقت حيوته
وكان يباحث ويناظرهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يعتدوا على الزامه وقد لا يعتبر
كما فيما نحن فيه اذ يحتمل هاهنا ان لا يخالف الطائفة الاولى هؤلاء المتفقين لو وجدوا
في عصرهم وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح ولا يرد عليه شيء فتفكر قوله على حكم ما يتعلق
بقوله خبرا او دليلا وقوله راجحا صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له
على ما صرح به في المنتهى بعض معارضا يساويه ويكافيه وهذا لا ينافي قوله اذا لم
يعلموا على وفقه لمعارض لان معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم بزعم هذا المجتهد الثاني
وان كان مرجوحا في الواقع قوله الجواب ان ولد ما اتفقوا فيه كما تقدم اشار
بذلك الى ان التأويل لما كان خلاف الاصل لا بد له من دليل وقد عرفت الدليل عليه
واعترض الشارح عليه وقوله قد يقال جواب آخر من الشارح وهو ان هذا الراجح انما يكون سبيلا
لهم اذا سلكوه وعملوا به واما قبل ذلك فهو بصدد ان يصير سبيلا لهم اقول هذا
الجواب لا يحسم مادة الشبهة وذلك من وجهين احدهما ان المسئلة مبنية على انه
اذا كان قبل هذا العصر قد عملوا به واهل العصر المفروض قد غفلوا عنه صح تصديق
على انه كان سبيلا للمؤمنين في الجملة وثانيهما ان المفروض انهم لم يعلموا بالدليل
الراجح على حكم معين مع جواز انهم عملوا بذلك الدليل الراجح في الحكم الآخر ويصح
صدق انه سبيل في الجملة ايضا ويمكن ان يقال تمام ما يعلموا به في هذا الحكم فهو من حيث انه
دليل هذا الحكم صدق انه لا يصير سبيلا بعد فتأمل قوله قطعا يعني يصدق ذلك
قطعا وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تناقض وصفه

الموضوع والمحمول فلا يصح الا مرتدة الا مجازا باعتبار كونهم امة فيما مضى وقد يكون
باعتبار حدوثه فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء
وتحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن الارتداد
بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فينتفي دلالة الادلة
السمعية كذا في شرح الشرح وكان بناء على ان اطلاق اسم الفاعل مثلا في حكم
على من لم يباشر مبدأه حين الاطلاق مجاز ولهذا حكم بعدم جواز تنافي الوصفين
اي اطلاق وصف الموضوع والمحمول في زمان واحد ففي هذا الزمان لا بد من قيام مبدأيهما
بهما بذات الموضوع فيلزم اجتماع المتنافيين وهو محال لكنه زعم ان حدوث
احد المتنافيين كالارتداد يقارن المنافي الاخر لكونه آنيا موقتة ولهذا قال
فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة وهو باطل اذ المنافاة
تقتضي عدم اجتماعهما باعتبار الثبوت والحدوث معا اذ الحدوث هو الثبوت
في الزمان الاول كما ان البقاء هو الثبوت في الزمان الثاني ولهذا اردف الحصول
بالحدوث على انه تفسير له والحصول والثبوت واحد فح يتوجه عليه اما اولا فهو انه
اذا صدق انه حين حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة صدق الحكم
باعتبار ثبوت المحمول للموضوع فيصح قولنا الامة مرتدة حقيقة وايضا يلزم ح تنافي
بين الوصفين واما ثانيا فهو ان بناء على الخلط بين التقدم الذاتي الذي كان
للسبب والتقدم الزماني حيث اثبت كون الاسم صادقا حقيقة عند حصول الارتداد
وحدوثه من التاخر الذاتي بل اللازم على ذلك التقدير من التاخر المذكور
صدق الاسم في مرتبة الارتداد لا في زمان حصوله وحدوثه فان قلت لعله اراد
بقوله عند حصول الارتداد وحدوثه المرتبة التي للعلة التي لم يكن المعلول متحققا
فيها لا اول زمان وجوده قلت بعد الاغماض عن اللفظ ان مدار القضايا المستعملة

في المحاورات

في المحاورات على ان ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر وبحسب الزمان لا بما يكون بحسب
المرتبة التي هي اعتبارية اذ التقدم الذاتي للعلة على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات
يرجع الى احقيتها للوجود وكيف ح يصدق ان الاثر من الامة مرتدة دائما وكيف
ذلك لصدق الحديث ولو سلم ذلك نقول تحقق احد المتنافيين كالارتداد
الذي هو الكفر في مرتبة المنافي الاخر كالايمان المعتبر في مفهوم الامة ايضا باطل بالضرورة
واما ثالثا فهو ان بناء كلامه على ان العلة لما كانت متقدمة على المعلول ففي مرتبة
وجوده لما لم يتحقق وجود المعلول تحقق عدمه وهو باطل لما تقرر في موضعه ان في مرتبة
وجود العلة لم يكن وجود المعلول ولا عدمه وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل
اذ نقيض وجود الشيء في مرتبة سلب وجوده في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود
لا سلب الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للسلب والعدم فتدبره وتوضيحه
انه لو كان في تلك المرتبة عدم المعلول كانت تلك المرتبة مرتبة التقدم الذاتي الذي للعلة
على معلولها كان العدم علة للوجود هف والقيد اذا كان التقدم من حيث الوجود
فيقتضي ان يكون في مرتبة وجود العلة المتقدم عدم المعلول فاذا كان التقدم من حيث العدم
كعدم حركة اليد بالنسبة الى عدم حركة القلم كان يقتضي ان يكون في مرتبة عدم حركة اليد
المتقدم على عدم حركة القلم وجود حركة القلم هف بل الصواب ان بناء كلام الشارح
ههنا على ما هو المشهور بين المنطقيين ان صدق وصف المحمول لا يلزم ان يكون في زمان
صدق وصف الموضوع كقولنا كل نائم مستيقظ او على ان صدق المشتق لا يقتضي
قيام المبدأ حين اطلاق المشتق بل الظاهر يكفي لمن باشر القريب في الزمان الماضي
على ما مر ثم اقول لا يجتمع امتي على الضلالة سالبة وقد مر ان العرف يفهم من القضايا التي
لم يذكر جهتها العرفية العامة سيما في السوالب فاللازم من الحديث ان الامة ما دامت امة
لا يجتمع على الضلالة وهذا لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الارتداد ينافي كونهم امة فلم يصدق

قوله المص مسئلة يجب العمل بالاجماع

الجنسية المطلقة التي هي نقيض العرفية العامة اي قولنا بعض الامة ارتدت حين كانت امة
قوله وقد يمنع قال في شرح الشرح اعترض على الدليل الثاني اولا بمنع عموم الكل وثانيا
بانه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكر الشارح وهو انا لا نسلم ان الاجماع المنقول
بخبر الاحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه
احد غيره فانه امر مشهور متعلق بجمع كثير لسائر الاخبار اقول في الجواب عن الاول انه بعد
اثبات كون اسم الجنس المعرف باللام للعموم وانه حقيقة فيه مجاز في غيره والحمل على المجاز
لما كان خلاف الاصل لا يرتكب بلا ضرورة وعن الثاني بانه كالشبهة في دلالته على جواز العمل
بالكل المظنون جوازا عاما ثم نقول العلماء اختلفوا في ان العمل بالكل اما ان كان
واجبا او حراما لا يجوز فاذا ثبت الامكان العام وبطل الامتناع والحرمة تحقق
الوجوب اذ الكل متفقون على انه اما واجب او حرام على طريقة منع الجمع والخلو فاذا
بطل احدهما ثبت الاخر فتامل وعن الثالث بان منع افادته الظن مكابرة مع قطع
النظر عن المعارض كالاستبعاد الذي ذكره وما ذكره في وجه الاستبعاد مردود
بان المشهور الذي يبعد اطلاع واحد عليه فقط هو المجمع عليه لانه شهير بين المجمعين
دون الاجماع لانه متعسر باتفاق جميع العلماء على حكم واحد ولا يعتبر فيه اطلاع كل واحد
على حال الباقين فاذا حكم احد من العلماء في بغداد بمسئلة وحكم موافقا له في تبريز
من كان فيها بهذه المسئلة وكذا من كان في مصر وهكذا بلا علم منهم بموافقة الباقين
فلا شك انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجمعين فاذا سافر احد في هذه البلاد المتفرقة
وسمع هذا الحكم من هؤلاء المتفقين فهو مطلع على الاتفاق دون غيره فما ذكره مبني
على الخلط بين الاجماع وبين المجمع عليه فتدبر فالاصوب ان يقال يبعد الاطلاع على
اتفاق جميع العلماء مع جواز خفاء بعضهم عمدا وخمولهم او خوفهم على ما مر وهذا
بخلاف الخبر فهذا الاستبعاد يعارض الظن الحاصل من خبر الاحاد ويضمحل ذلك

عنده واليقين الاحاد مقابل التواتر وقد مر ان في الاجماع لا يلزم ان يكون عدد
المجمعين عدد التواتر فالاستدلال لا يندفع في هذه الصورة بهذا الجواب اذ مع نقل
جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا ولا يخرج عن كونه احادا والحق انه لا يصدق انه يبعد
ان يطلع عليه واحد دون غيره لانه مشهور متعلق بجمع كثير ثم في عبارته مناقشة
حيث توهم انه فهم من الاحاد ان ينقله واحد فقط ويندفع بالعناية بانه اقتصر على اقل
ما يتحقق به الاحاد فتدبر ثم اقول الاعتراض الثالث يجري في الدليل الاول ايضا وذلك
بان يقال الاجماع وان كان قطعي الدلالة بخلاف الخبر لكن نقل الاجماع لما عارضه
الاستبعاد المذكور اضمحل عنده بخلاف نقل الخبر ففي هذا الوجه يلزم رجحان العمل
بنقل الخبر فلم يثبت ما ادعاه من الاولوية ثم اعلم انك ستعرف ان الخبر قد يكون قطعي
الدلالة كما اذا كان نصا في مدلوله فلا فرق من هذه الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى
الاولوية لا يصح في هذه الصورة فلا بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعي الدلالة فتدبر
قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال في شرح الشرح ما ذكره المحقق [illegible]
وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول والاشتراط في محل التوقف لان ادلة الاثبات
والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا ولكن في كلام الاصل ان المراد بالجانبين
جانب المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد
قال الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط القطعية في دليل الاصل وثبوت
عدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور
في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل ونقل عن العلامة انه قال
يعني من جانبي النافي والمثبت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد اما من جهة
النافي فيمنع ان كل ظن موجب للعمل بمقتضاه واما من جهة المثبت فيمنع امتناع
ثبوت الاصل بالظواهر واعترض عليه بان مثل هذا الاستظهار جار في اكثر المسائل

قال المص مسئلة انكار حكم
الاجماع القطعي

اللهم الا ان يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني عن جانب من
يشترط القطع في الاصول ومن لا يشترط لانه لمن يشترط منع اعتباره فيه ولمن لم يشترط
منع دلالة الحديث عليه بناء على تمكنه من منع اللام للعموم اقول ما ذكره لا يصلح توجيها
لكلام العلامة ولكلام العلامة توجيه وجيه على وفق كلام الشارح المحقق ومحصله انه
وجوب العمل وعدم وجوبه في محل التوقف لان دليل الطرفين ضعيف ووجه
القدح في كل واحد قوي على ما فصله ويمكن هذا الوجه جاريا في اكثر المسائل غير مسلم
او في اكثر المسائل يثبت احدى طرفي الايجاب والسلب وبه يندفع المنع عن دليله بل
ما ذكره العلامة لموافقة الاصل ولكن المتبادر من الجانبين جانبي المسئلة التي كان
الكلام فيها الظهر واولى فتدبر **قوله** هكذا افهم هذا الموضع قال في شرح الشرح انما قال
ذلك لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول
التكفير مطلقا والثاني عدم التكفير مطلقا والثالث هو المختار التفصيل بان حكم
الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء
في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلذا
قال في المنتهى اما القطعي فكفره بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس
والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من
الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي اقول توجيه ما هو ظاهر
المتن وفي الشروح وفي الاحكام بان الكلام في ان النزاع في ان حكم الاجماع اي المجمع عليه من حيث
انه مجمع عليه باجماع قطعي هل يوجب الكفر ام لا وح فالمذهب الثاني على ما فهم من
الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة من الدين انكاره ليس بكفر من حيث انه مجمع عليه والا فمن حيث
انه ما علم ضرورة من الدين فانكاره كفر بالضرورة ولا نزاع فيه لاحد هذا والمراد بالاجماع الظني
ما كان سكوتيا او صريحا لكن كان منقولا بالآحاد وبالاجماع القطعي ما كان صريحا

منقولا

قال المص ويشترك الكتاب
والسنة والاجماع في السند

منقولا بالتواتر والخلاف في ان منكر الاجماع القطعي هل هو كافر ام لا مبني على الخلاف
في ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتامل فيه والله اعلم تم
مباحث الاجماع **قوله** احدها ان كل واحد يعرف انه موجود ابن حزم من لم يقدر
على الاكتساب كالبله والصبيان فيكون هذا الجزء حاصلا بدون الاكتساب فيكون ضروريا
والمطلق ذاتي له اذ لا معنى لماهية الجزء الا ما يكون تمام ماهية مثل هذا الجزء فيكون ضرورية
ايضا ولا يذهب عليك ان المقصود بهذا الكلام بيان ضرورية الجزء النفسي دون اللفظي
وتوصيف نفس الخبر بانه ضروري مع ان الضرورية والنظرية من صفات العلم قد
يتصف المعلوم بها باعتبار تعلق العلم به اما ثانيا على ان المستدل خلط بين
حصول الشيء بنفسه وتصور الشيء الذي هو حصوله بصورته على ما تعرف في الجواب
عنه فوصف الاول بوصف الثاني غلطا او ثانيا على ان الجزء النفسي راجع الى العلم التصديقي
وانما يمتاز عنه بنوع من الاعتبار على ما حققناه فالتصديق بهذا الجزء المعين اي نسبة الوجود
الى المتكلم يتصف بالضروري ولا خدشة فيه **قوله** والجواب انه لا يلزم من حصول
امر تصوره توضيح الجواب على محاذاة الكتاب موافقا لما قد سبق منه في بحث العلم
ان الشيء قد يحصل في الذهن بنفسه كصفات النفس والعلم به انما يكون علما حضوريا
يحصل بمجرد التفات النفس اليه ولا يحتاج فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير
مطابقة في الماهية ففي هذه الصورة قد يحصل الشيء ولا يكون متصورا الا ان التصور معتبر
فيما هو المشهور بحصول صورة الشيء في العقل او عند العقل لا حصول نفسه فيه
واما بان لا يكون ملتفتا اليه للعقل اذ قد يحصل لنفوسنا صفات واحوال لا نعرفها
بل قد ننكرها وقد يحصل بصورته سواء كانت مطابقة لذي الصورة في الماهية او لا
لا بنفسه وذلك كتصورنا الاشياء التي لا تتصف نفوسنا بها والنحو الاول مختص
باتصاف النفس بما حصل فيها دون تصورها وعلمها به اللهم الا ان يراد العلم الحضوري

بهذا النحو ليس من التصور
الاشياء والعلم بها ١٢

وذلك حين التفات تهما الآداب ايضا والنحو الثاني من العلم بنحو احد من الحصول بنفسه
والحصول بصورته ينفك عن الآخر فعلم ان بينهما كمال المغايرة فجاز ان يتصف
احدهما كالاول بالضرورية والآخر بالنظرية فمهية الجزء كمهية العلم حاصل بنفسها فى ضمن
افرادها الحاصلة بالاكتساب متصفة بالنظرية تبعية الاانه لما امكن حصولها فى الحصول
بلا نظر كانت من حيث هى متصفة بالضرورية لكن حصولها بصورتها الذى
هو المتنازع فيه لا يلزم ان يكون ضروريا كما فى صفاتنا فان علمنا بها انها الحاصل
فى ضمن افرادها العارضة لها ولذا كانت ضرورية لكن تصورنا بهيانها بصورها
قد يكون نظرية وبما قررنا ظهر انه ينبغى ان يقول بدل قوله وقد يتقدم تصوره حصوله
وقد يتصور ولا يحصل وظهر ايضا انه عطف على قوله لا يلزم لا على قوله قد يحصل
حتى يكون داخلا تحت قوله اذ لا ينبغى ان يذكر هذه المقدمة فى مقام تعليل انه
لا يلزم من حصول امر تصوره اذ لا مدخل لها فى هذا التعليل بل لو ذكر هذا لينبغى ان
يذكره فى تعليل انه لا يلزم من تصور الشئ حصوله فتدبر فان قلت يرد على هذا الدليل ايضا
انه لو كان الجزء المطلق ذاتيا للجزء الخاص والخاص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوع فى
صورة النزاع قلت المراد الجزء المطلق على ما عرفت ما يكون مهيته الجزء وذلك الجزء
فاندفع المنع الاول وايضا من المعلوم ضرورة انه اذا كان الجزء الخاص حاصلا بنفسه
كان متصورا بذاته وهو المتصور بالكنه وفيه نظر فان النفس الناطقة تدرك ذاتها
وصفاتها بالعلم الحضورى بان يكون حاصلة فيها او عندها بنفسها لا بصورتها
مع ان تصور كل احد نفسه ليس بالكنه والا لم يتصور النزاع فى حقيقتها انها جوهر
مجرد او مادى او عرض فان الشئ اذا كان متصورا بالكنه كان الذاتى بين الثبوت له
فان قلت معرفتنا نفوسنا وان كان بالكنه لكنه معرفة اجمالية وثبوت الذاتى
لذى الذاتى انما يكون بينا لو كان ذو الذاتى متصورا بالكنه التفصيلى لا مطلقا

على ما صرح به بعض اجلة المحققين قلت الظاهر ان النزاع فى معرفة الكنه الحاصلة من التحديد
عند من جعله نظريا ومن المعلوم ان المعرفة الحاصلة من التحديد الحقيقى على فرض كونه نظريا
انما هو المعرفة التفصيلية فمن قال انه ضرورى ينبغى ان يريد به المعنى ايضا حتى يتوارد
النفى والاثبات على محل واحد فتامل ويمكن ان يقال ثبوت الذاتى للشئ والتصوير به
انما يكون ضروريا لو كان الشئ متصورا اى معلوما بالعلم الحصولى مطلقا فتامل فيه

قوله الجواب قد تقدم ان الجواب الدليل لا يخفى ما فيه بل الظاهر رجوعه الى السؤال
وكان مقصود المحقق الاشعار بان ماخذ الدليلين واحد فكذا ماخذ الجوابين فالجواب
عن الاول علم جواب الثانى وعلى هذا التوجيه ايضا حصل الغرض وهو دفع ظن التوهم
عن كلام المتن ولا يبعد ان يكون كلام الشارح بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لمرجع ضمير مثله
بانه الجواب فتدبر ثم توصيف الحصول بالضرورية انما هو مسامحة كيف انه لا يحصل بالا
كتساب واما الفساد بالدليل حيث خلط بين الحصول بنفسه والحصول بصورته وجعل
الاول متصفا بالضرورة واما بناء على ان المراد من الجزء النفسى هى النسبة النفسية التى
هى بالذات عبارة عن العلم بالمجزئية وح فلا خلاف فى اتصافها بالضرورة اقول واما
حمل الكلام على انه مبنى على ان العلم بحصول النسبة غير تصور النسبة على ما ذكره شارح
الشرح وتبعه غيره فى بعض الحواشى حيث قال وانت تعلم ان المتصف حقيقة بالضرورة
والاكتساب هو العلم لا الحصول العينى فيتبنى على ان العلم بحصولها غير تصورها
كذا فى شرح الشرح فاقول ليس ابتناء الدليل على عدم الفرق بين العلم بحصول النسبة
وبين تصور النسبة ضرورة تغاير متعلق العلم بالحصول وتصور النسبة اذ النسبة
غير حصولها فهذا ليس محل الخلط بل بناؤه على ما قررنا على عدم الفرق بين حصول
النسبة بنفسها وبين حصولها بصورتها كان الاول بلا اكتساب فيتوهم ان الثانى
بلا اكتساب بناء على عدم الفرق بينهما على ما قررنا ثم ما ذكره فى حاصل هذا الدليل

وجوابه حيث قال وحاصله انا نميز البقر بين الخبر وبين غيره من اقسام الطلب والانشاءات
الغير الطلبية وهذا يستلزم ان يكون تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه
المنع فان غاية ما ذكرتم بداهة التصديق بان هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعي
بداهة تصوراتها لجواز تحققها بنفيها وقال في الجواب الاول الحاصل ان الضروري
هو العلم بحصول النسبة لا تصورها واما ان العلم بحصول الشيء يستلزم تصوره بحقيقته
فضلا عن ان يكون ضروريا فلا فيقتضي ان تقرير الدليل انا نميز بين الخبر والطلب
وذلك يقتضي التصديق بان هذا الخبر غير هذا الطلب وهو يقتضي العلم بكل من المتميزين
وتصورهما ورد بانه كان الجواب ان ذلك التصديق انما يقتضي تصور المتمايزين بوجه ما
ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور الخبر بالكنه ولا يخفى ان هذا غير ملائم لعبارة الدليل
والجواب اصلا ولو سلم فظاهر انه لا يصح ما تقدم في الدليل الاول اذ بناؤه على ان ظاهر
العبارة على ان المستدل خلط بين الحصول بنفسه والحصول بصورته على ما قررنا
وقد اعترف بذلك شارح الشرح بل حاصل الدليل على طبق ما سبق ان الفرق بين
النسبة الخبرية النفسية والطلبية يقتضي حصول نفس النسبة ولما كان ذلك بلا
اكتساب كان ضروريا وحاصل الجواب ان ذلك يقتضي حصول نفس تلك النسبة
بلا اكتساب المستلزم في تصورها وقد عرفت الفرق بينهما **قوله** فيلزم الصدق
والكذب معا فيه اقول يمكن ان يجاب بان المراد دخول الصدق والكذب معا
في مفهومه وذلك بان يكون دخول كل منهما في فرد آخر فحينئذ يندفع الاعتراض الذي
ذكره بقوله وايضا وكذا الاول اما اذا كان الواو لمطلق المعية فظاهر واما اذا كان
للمقارنة في الزمان فكذلك لان اتصاف فرد بالصدق متقارن لاتصاف
فرد آخر بالكذب في الزمان فيصدق المعية في ضمنهما معا قال في شرح الشرح
بلفظة معا اشارة الى ان الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب

في كل خبر مع انهما متقابلان بل صرح بذلك الآمدي وبناه على ان معنى كون الواو
للجمع انها للمعية اي المقارنة في الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا
يلزم سوى ان يدخله الصدق والكذب في الجملة مجتمعين او متفرقين وهذا ايضا
باطل لان من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب كخبر الله تعالى ونقيضه لكن
لا يلزم ح ما ذكره من الحكم بالاستحالة واستلزام ان لا يوجد خبر اصلا كذا في شرح الشرح
واقول فيه بحث اذ كل خبر كان صادقا لا يصير كاذبا بعينه والمطلقة الوقتية ولئن
كان تحققهما في وقت معين كان صدقهما دائما بل الممكنة ضرورية الصدق على ما مر
في تحقيقات هذا الكتاب وكذا الكاذب لا يصير صادقا بعينه فعلى هذا لا يصدق
التعريف على خبر ما اذ كل خبر صادق كان لازم الصدق وكل خبر كاذب كان
لازم الكذب فهذا انشأ من عدم الفرق بين صدق القضية وتحققها او نقول هم
اعتبار الاحتمال في هذا التعريف على ما يفهم من الشرح ثم قول المص لاشتماله على
اجتماع المتقابلين اذ كان احدهما لازما اشد امتناعا وذلك لان فيه اجتماع
المتقابلين مع اتصاف الشيء بنقيض لازمه لكن الشارح جعله اعتراضا على حدة لانه
وروده لا يتوقف على كون الواو للمقارنة ففيه اشارة الى ان الاعتراض الاول
ليس بوارد ولهذا سكت عن ذلك واورد عليه جواب القاضي عن الثاني حيث
قال فيه صدق او كذب اقول قد عرفت ان الاعتراض الاول ايضا وارد مطلقا
وستعرف ان كلام القاضي جواب عنهما معا فتامل **قوله** اي لو قيل فيه صدق
او كذب ليس المراد ان الواو بمعنى او دفعا للاعتراض الاول لان جواب القاضي
يدفع الاعتراضين معا بلا حاجة الى كون الواو بمعنى او اذ يصير حاصل التعريف
ح ان الخبر كلام لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وظ انه يصدق على كل خبر
سواء اريد بالواو مطلق الجمعية او المصاحبة وذلك لان اجتماع وصفي الصدق

والكذب بمعانٍ كلام واحد مما خوطب عقلا لا لغة ضرورة لأن العقل حاكم بامتناع
اجتماع المتنافيين ولم يخرج عن وظيفة اللغة **قوله** لأن الصدق لغة الخبر الموافق
للمخبر به لما كان ظاهر المتن أن الصدق هو الموافق للخبر وهذا غير صحيح وجّهه بأن
المراد بالخبر المخبر به وهو الوقوع او اللاوقوع او الطرفان موافقا لما سبق
اذ عند البعض أن مصداق الخبر الذي هو الواقع والخارج هو الطرفان وقرر
موصوفا هو الخروج كأن المراد بالصدق الصادق ولم يذهب الى جعل الموافق
بمعنى الموافقة لأن استعمال المبدأ وارادة المشتق شايع كثير بخلاف
عكسه لكن فيه توجيه انه لا يلزم الدور اذ لأن الصدق المذكور في تعريف
الخبر ليس بمعنى الصادق فالمعنى في تعريف الخبر هو الصدق وما عرف الخبر هو الصادق
فلا دور كذا قال في شرح الشرح وأقول يمكن ان يقال تعريف مفهوم المشتق
بالمشتق المقصود منه تعريف المبدأ بالمبدأ لأن ابهامه انما هو من جهة مبدأه فتعريف
الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور فتأمل
قوله حيث عرفوه اي اهل اللغة الصدق والكذب بذلك فبعد توجيه
التعريف بما ذكر بأن المراد دخول الغاية دخول معنيهما اللغويين يلزم الدور
ولا يندفع بشيء من الوجهين المذكورين في الشرح والمصنف اشار الى ذلك بايراد
الفاء يعني لزوم الدور يتفرع على التوجيه المذكور **قوله** فقال يحتمل التصديق
او التكذيب كأنه تبديل الواو بكلمة او لدفع الاعتراض الاول وليس بشيء اذ الاحتمال
يأبى عن معنى كلمة او وبعد قيد الاحتمال صح معنى الواو اذ المراد احتماله لهما من
حيث هو مع قطع النظر عن القائل بل مع قطع النظر عن خصوصية الخبر ليدخل
البديهي الاول الذي يكفي فيه تصور الطرفين في الجزم بالنسبة وعدم احتمال نقيضه
ونقيضيه فانا اذا نظرنا الى ان شيئا من الاشياء ثابت لشيء من الاشياء احتمل

عند العقل

عند العقل الصدق بأن كان الشيء الثابت مساويا للمثبت له او اعم منه فيكون صادقا
او مباينا له فيكون كاذبا هذا في الموجبة وفي السالبة على عكس ذلك وقد يتيقن ثبوت
شيء لشيء بما يفيد ضروري فلا يحتمل الكذب اقول الجواب انا بعد تصور الموضوع
والمحمول بعنوان انهما طرفان للنسبة التي في ذهن زيد مثلا اذا جردنا
عن خصوصية مهيتهما ككون احدهما انسانا والآخر حيوانا مثلا كان محتملا للصدق
والكذب والحاصل انا بعد ملاحظة الطرفين على وجه مخصوص لكن عند تجرد النظر عن
خصوصية ذاتيهما يحتمل عندنا الصدق والكذب في ذلك مما لا غبار فيه فتأمل
قوله ويرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب اقول فيه نظر لأن ذلك تم لو المراد
بالتصديق والتكذيب الحكم الايجابي والحكم السلبي قال الشيخ في الشفاء التصديق
هو ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والتكذيب يخالف ذلك قال قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة فان قيل فعلى هذا يكون
العلم منقسما الى اقسام ثلاثة تصور ساذج وتصور معه تصديق وتصور معه تكذيب
قلنا المراد بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو تصديق بالنسبة السلبية
فيندرج في مطلق التصديق الشامل لهما ثم توسيع الدائرة من جهة انه يلزم
الدور بمرتبتين قد يريد عدد تقدم الشيء على نفسه فيكون اخشى **قوله** قيل بل الحكم
الاخبار قرارا ولم يعرفه بنفسه قال في شرح الشرح اعتراض لما ذكر من انه لم يفعل الا
لتوسيع الدائرة يعني انه زاد على التوسيع لأنه عرف الخبر بنفسه لأن الحكم هو الاخبار
بمعنى الشق الاخبار بالصدق من جهة اشتماله على الاخبار يكون التعريف بنفسه
ومن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريا بما فوق الواحد ومبناه على ان الخبر
نفس الاخبار ولا يخفى ما فيه اقول الظاهر انه بنا لزوم الدور على حمل الاخبار بمعنى

الاتيان بالجزاء بالكلام الخبري لانه يجري بهذا المعنى رح كان الجواب ان المراد به الحكم
النفسي ولا دور واما ما ذكره رحمه الله فبعيد او جعل الخبر المعرف الذي اعتبر في تعريفه
كونه كلاما نفس الاخبار ومعناه بعيد غاية البعد فتدبر **قوله** قال وانما قال
بنفسه اقول لسبب القول في المتن لانه احترز به عن وجوه احدها ان المشهور ان النسبة
داخلة في مفهوم المشتق الا ان المنسوب اليه في تلك النسبة هو الذات المبهمة ولئن
اريد بالنسبة النسبة التامة لم يصدق على القائم انه دال عليها بل الدال هو المجموع
وثانيها انه يحتمل ان المراد بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع النسبة فخرج قائم بقيد
افادة النسبة وثالثها انه يحتمل انه صرح في المعتمد بان المراد بقوله بنفسه ان يكون هو
مدلوله الذي وضع له لا ان يلزم عقلا وظاهر ان قائم داخل فيه هذا وايضا المنتظم
من الحروف لا يتناول مثل كلمة ق امرا وذلك بان يكون المراد بالانتظام من
الحروف ما يتناول الانتظام من الحروف المقدرة وبالمتميزة احترز عن اصوات
الحيوانات وزاد الشارح المتواضع عليها ان يكون تلك الحروف موضوعة ليخرج
المهملات **قوله** واما لان الطلب المفهوم في القائل وذلك بان قم يدل
التزاما على معنى الطلب منك القيام فكانت النسبة تامة وفي قوله ان يعلم منه وقوع
نسبة اختصار والمراد منه ان يعلم منه وقوع نسبة اولا وقوعها او يراد بالنسبة
اعم من ان يكون ايجابية او سلبية وفي السالبة يعلم منها وقوع النسبة السلبية
وذلك اشارة منه الى ان كل خبر انما يدل على صدق النسبة المفهومة منه ايجابية
كانت او سلبية واما الكذب فاحتمال عقلي لا انه مدلول الخبر صرح بذلك الشيخ
عبد القاهر واذا اريد بقيد بنفسه ان يكون هو مدلوله الذي وضع له خرج الالفاظ
المستعملة مجازا في الاخبار ولو عمم في الوضع حتى يتناول الوضع المجازي
لم يخرج قم على ما مر والاولى ان يراد بان يكون هو مستعملا فيه بذاته فيخرج نحو قم

ويدخل المجازات فتامل /// وقد اشعر بقوله المدلول عليه بالخبر على انه صفة
لكلام النفسي على ان اللفظ دال اولا على الكلام النفسي وبسببه دال انه عليه ودل
على النسبة الخارجية التي هي الوقوع ثم لا يخفى ان المراد من الحكم في قوله لانه يدل
على الحكم بنسبة الطلب في المتكلم هو الحكم بمعنى الايقاع وبالنسبة الخارجية
التي هي الوقوع وقد جعله مدلول الكلام اللفظي الخبري اقول هذا اعتراف منهم بان
الكلام النفسي اي النسبة النفسية هي الايقاع وهو العلم التصديقي فكان الكلام النفسي
راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما قررنا في بحث الكتاب من ان الكلام النفسي يرجع الى
صفة العلم وانما يغايره بنوع من الاعتبار فباعتبار كونه مدلولا عليه باللفظ بالفعل
او يصلح ان يكون مدلولا عليه كلام نفسي وباعتبار كونه صفة توجب لمحلها التميز علم
فتامل **قوله** وبتسمية المص تنبيها وانشاء اشارة الى ان تسمية جميع اقسام
غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء
بما يدل على الطلب مما لم نجده في كلامهم كذا في شرح الشرح اقول قال الشيخ في الشفا
ومن الخبر ما قد عرض للمنطقيين تسمية انحراف الكلام بها عن احتمال الصدق والكذب
انحراف التمني والترجي وغيرهما فانها من الخبر في اصل الوضع لكنها انحرفت عنه
ولم يسم هذا القسم باسم خاص فيعبر عنه باسم جنسه الاقرب وهو الانشاء والتنبيه
كان انواع الروابح التي لم يوضع لها اسما بخصوصها فيتبع **قوله** وانما يتصور
فيما لم يقع بعد اقول بني هذا الكلام على جريان الدليل في صورة كون الصيغة للحال
لان التعليق والتوقيف لا يتصور الا فيما لم يقع بعد بل يكون مستقبلا الا انه
لم يتعرض له صريحا للاتفاق على انه ليس خبرا بمعنى الحال على ما في شرح الشرح اقول ههنا
بحث وهو انه على تقدير كونها انشاء لكانت موجدة لمدلولها لانها حين التلفظ
بها على امر جوابه قال في شرح الشرح في هذا الموضع بعت ان كان انشاء لكان

الفرق بين الكلام النفسي والعلم

معناه حدوث البيع بهذا اللفظ انتهى واذا كان كذلك فاذا قلنا ان دخلت
الدار فانت طالق نعني تعليق الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فيلزم
تعليق الواقع بما لم يقع بعد الجواب لكن في صورة التعليق كان اللفظ محدثا
للطلاق بشرط ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا وليس المراد ان اللفظ فاعل
حقيقي لحدوثه حتى لا يتصور الحدوث بعد انعدامه لانعدام الذات انعدم بعد
التلفظ ثم ان من كلام شرح الشرح المنقول لا يتوهم ان حدوث البيع معنى لفظ بعت
وكان اللفظ موضوعا بازائه ضرورة ان لفظ بعت لم يوضع بازاء حدوث البيع
بل حدوث البيع لازم من استعماله فهو موضوع لغرض حدوث البيع لا بازاء
حدوث البيع بل انها على تقدير كونها انشاء موضوعة لمعان جملية تامة يصح
السكوت عليها وصح التعبير عن معانيها بالمفردات كالبيع او حدوث البيع والطلاق
والنكاح ونحو ذلك لا يخرج مدلولاتها عن ان يكون جملا تامة كما يصح التعبير عن معنى
اضرب بطلب الضرب فانه مركب تقييدي ليس بتام وكذا يصح التعبير عن معنى زيد
قائم بقيام زيد مع ان ذلك ولا يمكن القول بان هذه الكلمات موضوعة لغرض
البيع ولغرض الطلاق ولغرض حصول النكاح لا انها موضوعة بازاء معان
فلا يكون من الالفاظ الموضوعة لمعان ونحو ذلك لانا نعلم بالضرورة ان تلك الالفاظ
اذا اطلقت يفهم منها المعاني المشهورة فدلالتها عليها اما عقلية او طبيعية او
وضعية والاولان باطلان والا لزم ان يفهم كل احد هذه المعاني من تلك
الالفاظ من غير حاجة الى العلم بالوضع هف فتعين الثالث قوله واعلم انه لو
لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما الاول والثاني فلانا لا نسلم صدق
حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا
عما في الذهن غايته انه يكون خبرا يعلم صدقه بالقطع كما اذا اخبر انسان في ذهنه

صورة كذا فلا يحتمل الكذب بل ليس من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث فلانه لا فرق
بعد انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق فالقائل بالتعليق في التحقيق هو ما في الذهن
واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في
الاخبار عما هو في الخارج واما الفرق بين الانشاء والاخبار عما في الذهن فدقيق
جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه
حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الايقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل
فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة التي هي الصدق
قلت يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة
القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث
هي ثابتة في النفس كذا في شرح الشرح اقول فيه قوله غايته انه يكون خبرا يعلم صدقه
بالقطع منافاة ظاهرة وكذا في النظير الذي ذكره بل لا فرق بين الاخبار عما في
الذهن والاخبار عما في الخارج في احتمال الكذب ثم يتحقق الفرق بينهما بان
المتكلم في الاول اعرف من المخاطب لان كل احد اعرف بحاله من غيره لكن ذلك
لا يوجب عدم احتمال الكذب الا ترى الى انه تعالى كذب المنافقين الذين
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في دفع الثالث ففيه ايضا منافاة
لان مدار اندفاع الثالث على ما ذكره على كونه اخبارا عن تعليق الطلاق الواقع
ذلك التعليق في ذهنك في الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه لينافي التعليق
وانت تعلم ان كونه اخبارا عن الذهن ليس له دخل في هذا التفصي وظاهر كلام الشرح
يقتضي ان مدار الاندفاع على ذلك بل ذلك على هذا كان بيانا للواقع ورد عليه النقض
لان صيغة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان دالا على وقوع الطلاق في الماضي فيلزم
تعليق الماضي والدلالة على ان التعليق واقع في الماضي فكما اذا الماضي انما يدل

على وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر محمول فعل آخر ولا يبعد ان يكون مراد الشارح
باستعمال كلمة ان الاشارة الى ان بعض هذا الوجوه يثبت المتنازع فيه كالثالث
بل الحق ان الثالث تمام لا يندفع بذلك فان قلت يرد عليه ان التعليق يتصور في
الماضي قال الشاعر ع لئن تقتلوك فقد ثلّلت عروشهم ع بعتيبة بن الحارث
بن شهاب ع قلت معناه ان يعتد وابقتلك فاعتد بما فعلت من قتل
العتيبة على ما صرح به ذلك واما الرابع فالاوضح في تقريره ان يقال الفرق
بين الاستعمالين قطعي لكن لا نم ان الفرق بان يكون في احد الاستعمالين خبرا
وفي الآخر انشاء بل لعل الفرق بان في احد الاستعمالين خبرا عما في الخارج وفي الآخر
خبرا عما في النفس فتامل **قوله** وهو ما ليس مع الاعتقاد اللام للعهد اى
ما ليس مع اعتقاد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتقاد انه ~~مطابق في الاول~~
غير مطابق او لا مع اعتقاد اصلا وكذا ما ليس مع اعتقاد انه غير مطابق سواء
كان مع اعتقاد انه مطابق او مع عدم الاعتقاد اصلا فظهر ان الخبر ينقسم
ستة اقسام على مذهب الجاحظ اثنان صدق وكذب واربعة وسطه **قوله**
وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اقول هذه المقدمة لا يحتاج اليها في الاستدلال
بل بناء الاستدلال على كونه منع الجمع حتى لا يدخل الاخبار حال الجنون في الكذب
واما منع الخلو الذي هو الحصر فغير محتاج اليه بل نقول ان الحصر بزعم الكفار غير صحيح
لجواز ان يكون خبرا مخالفا للواقع مطابقا لاعتقاد المتكلم بزعم الكفار بل الكفار
في اعتقادهم هو هذا فيكون هذا الخبر اما مخالفا للواقع والاعتقاد وهو الافتراء
او مخالفا للواقع دون الاعتقاد بناء على انه لا اعتقاد هناك وهو الاخبار
حال الجنون او مخالفا للواقع ومطابقا للاعتقاد ويمكن الجواب عن هذا بان
ادعاء الحصر منهم في الامرين تنبيه على ان هذا الخبر ليس مما يعتقده من له عقل فاذا صدر

ويعبارة اخرى لئن يقتلوك فالخطب سهل لانا كثيرا لانك قد قتلت عروشهم وقتلت منهم قتلى
م

قال المص الخبر صدق وكذب

برنعمهم

فاما ان يكون المتكلم اليه منكرا لما يكون افتراء او كان يصدر عنه من غير قصد وهو الاخبار
حال الجنة وفي قوله لانهم لا يعتقدون كونه صدقا مسامحة والمراد انهم لا يجوزون
كونه صدقا اذ يجعلا احد شقي الترديد لا يلزم اعتقاده بل يكفي تجويزه **قوله** وما
ذلك الا لان المجنون لا يذهب عليك ان هذا الدليل يثبت الواسطة بين الصدق
والكذب وفي المشهور جعلوا الآية دليلا عليه والشيخ المحقق اشار في تقريره الى انه
يمكن اثبات كون الكذب بمعنى عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد انه لا مطابق بالاية ايضا
فيحمل الاول كانه امر لما يتصدى لاثبات الثاني فقال وما ذلك الا ان نفي الكذب عنه لا
فعلم انه لا بد معه في الكذب من اعتقاد عدم المطابقة والمجنون لا اعتقاد له فان
قلت هذا لا يدفع مذهب النظام لجواز ان يكون نفي الكذب من جهة ان معنى الكذب
عدم مطابقة الاعتقاد ولا عدم مطابقتهما معا قلت قد تحقق في موضعه انه
عند عدم الاعتقاد مطلقا مثل خبر الشاك كان عنده الخبر كاذبا اذ يصدق
السالبة وهي قولنا انه لا يطابق الاعتقاد اذ صدق السالبة قد يكون بانتفاء
الموضوع هذا واما ان الصدق مطابقتهما معا فلعلوا نفيه الكذب ولعدم
القائل بالفصل وهذه الطريقة مرعية في دليل مذهب النظام اذ بالآية يعلم معنى
الكذب وحال الصدق يعلم بالمقابلة او لعدم القائل بالفصل يكذا ينبغي ان
يحقق هذا المقام والله الموفق للمرام **قوله** وذلك شايع ان اطلاق الكذب
وارادة الكذب الذي كان عن عمد وقصد شايع وذلك اشارة الى ما قالوا
في المشهور وذكره المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص الافعال
التي من شانها ان يصدر عن قصد واختيار اذا نسب الى ذوي الارادة يتبادر
منها صدورها عن قصد وان لم يكن داخلا في مفهومها انتهى اقول ومن هذا
القبيل قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة

الا ان المخبر لا يتصور عن قصده اعتقادا وعلمه كونه مخبرا مع عدم الكذب بمعنى الكذب نفوا عن مطابق الواقع زعمهم لعقائدهم
ح

ق ل المص وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه

ق ل المص وينقسم الى متواتر واحاد

فاعملوا فهذا شايع ذايع فلا يتوجه ان التاويل خلاف الاصل على ان ما ذكر من الاجماع دليل قطعي فيكون التاويل في معارضته قوله واحتجوا بقوله ثم اقول ههنا جواب اظهر مما ذكروه في المشهور وهو ان المقصود ههنا افادة لازم فايدة الخبر والاخبار بشيء كان اعرف منهم بمضمون الخبر بل غرضهم اظهار اعتقادهم فالتكذيب يتعلق بهذا اللازم المقصود بالخبر لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة فتدبر قوله واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة ان ادعوا واظهروا كذلك قوله وهذه المسئلة لفظية لغوية لا اصولية ولا نيافي ذلك ان يكون معنوية قوله ان نفس الخبر من حيث انه خبر يحتمل بان اخبار على نحو خاص قوله وفي الظن صدقه ولا كذبه ان ظنا معتدا به معتبرا والا فالظن من حال الخبر المجهول انه يكون صادقا في خبره قوله اذا اخبر به اخر فيلزم اجتماع النقيضين بانه اذا قال احد زيد قايم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا قطعا واذا قال اخر في ذلك الوقت زيد ليس بقايم فلم يعلم صدقه فيكون كذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع النقيضين اذ من كذب كل واحد من النقيضين يلزم صدق الاخر ولما اعتبر في حد العلم المطابقة للواقع يلزم تحققهما في الواقع ايضا قوله بل بما بالقراين الزايدة فالقراين الغير الزايدة داخلة في خصوصية الخبر ويدخل في قيد بنفسه ولا يخرج به واراد باحوال الخبر مثل ان يكون الاخبار على سبيل الجزم او الظن وباحوال المخبر على صيغة اسم الفاعل مثل ان يكون المخبر ثقة صدوقا ام لا ومثل ان يكون ممن يطلع على الواقعة عادة كخليل الملك على ما يجري في حرمه وباحوال المخبر عنه اي الواقعة مثل ان يكون امرا خفيا او ظاهرا غريبا او مستندا لا وباحوال المخبر على لفظ اسم المفعول بتلك الاخبار مع مثل ان يكون له فطنة قوية او ضعيفة او كان ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وقد يفهم من عبارات

بعض

بعض القدما ما يقتضي ان يجعل الثلث المذكورة بعد الخبر تفصيلا للخبر وكان مثل ان يخبر على سبيل الجزم او الظن واخلاف حال المخبر المتكلم وكذا ما يجري في كلام الشرح حيث اكتفى في تعداد جهات اختلاف التواتر بالثلث الاخيرة اقول واما جعل كون المخبرين عدد كثيرا او قليلا من احوال المخبر فلبس على ما ينبغي لقوله ولذلك تتفاوت عدد التواتر وقال بعد ذلك وتتفاوت كل واحد منها يوجب العلم لخبر عدد اكثر واقل ثم ان الشارح حيث جعل ما يعلم صدقه ضرورة او نظرا واخلاف قيد افادة الخبر العلم اذ ظن ان المفيد للعلم فيهما هو البديهة او النظر لا الخبر فالمراد بالافادة مثل ما يقال ان اللفظ يفيد المعنى اي يفهم منه المعنى في الذهن لانه علة الحصول او المراد من العلم ما يتناول الالتفات والثاني اولى لئلا يشكل بصورة كان المعنى حاصل قبل الخبر والى حاصل ان المراد بالافادة الدلالة التي كانت صفة للالفاظ وذلك لان لفظ الواحد بصنف الاثنين يدل على معناه اقول فيه منع ما في شرح الشرح من ان يكون الثاني ان ما يفيد العلم بغير القراين مفيد العلم محل نظر قوله وخالفت السمنية قوم من الهند منسوب الى سومنات وهم عبدة الاصنام قائلين بالتناسخ والبراهمة ايضا طايفة من الهند زعموا انهم من الحكماء ماخوذة من البرهمة بمعنى ادامة النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهام وكلا هما منكرين النبوة ووقوع العلم بالاخبار وبعضهم قالوا انه يفيد اذا كان خبرا عن الموجود الحالي لا عن الكاين الماضي ورد مثالين دفعا للمذهبين قوله فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النايية اي البعيدة اقول جعل الضروري في عبارة المتن صفة للعلم وبغير معنى الكلام في دعوى الوجدان في حصول العلم الضروري في لا يلايمه ما سيذكر بعيد ان العلم الحاصل بالتواتر بل ضروري ام نظري واستدلاله على انه ضروري اللهم الا ان يقال معضوده دعوى الوجدان في تحقق العلم الذي كان ضروريا

في الواقع لا في الوجدان في تحقق العلم والاصوب ان يجعل متعلقا بقوله نجد
يعني نجد بالضرورة العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا ولئن كان حصوله ضروريا
قوله اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري اقول فيه نظر لان الاخيرين من الشبه
الست المذكورة ينفيان افادة التواتر العلم الضروري كالاول ينفي وقوع التواتر
والبواقي ينفي افادته اصل العلم كما في شرح الشرح ومع تعوله الجواب الاجمالي لا يجري
في الاخيرين لان الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري انما يكون
تشكيكا في الضروري لو كان كون العلم الحاصل به ضروريا ضروريا ولم يثبت
ذلك بل الحق خلافه لانه صار معركة للاراء على ما يجي ومبناه على خلط المقام
الاول الخصم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه ضروري بالمقام الاول وهو كونه
مفيدا للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح لا غبار فيه قوله وميل الغزالي
الى انه قسم ثالث اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا لا لاحتياج الى ملاحظة الوسط
مطلقا ولا نظريا لاحتياجه الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها على ما يشعر به كلامه في المستصفى حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في
الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون
معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما انهم لا مع كثرتهم واختلاف
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما
وافضائهما اليه هذه عبارته وهي مصرحة بما ذكرنا وما ذكره شارح الشرح في توجيه
كلامه بان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا فاقول فيه انه يشعر بان من قال
انه ضروري يقول انه من قبيل الاوليات وليس كذلك اما اولا فلان عاقلا لا يقول

لعل ما ذكره لا يتم في الاخيرين ايضا لان الجواب المذكور يستقيم فيه كما لا يخفى رض

بان يقو

بان يتصور الطرفين يكفي في الجزم بالمتواتر بل لا بد من السماع المتكثرة واما ثانيا فلان
من جعله ضروريا جعله قسيما للاوليات على ما يدل عليه التتبع قوله فانا نعلم قطعا
علما بذلك اقول لشيء من الدليلين لا يمكن اسكات الخصم اما الاول فلما سيأتي
من ان الاعتقاد يتقوى بتدريج والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ومع ان له ان يقول
لعل حصول العلم اولا بنظر وفكر والآن لاجل الاجماع والتدرج لم يحفظ كيفية حصول العلم
ضبطه فيتوهم انه حاصل بلا فكر واما الثاني فلانه يجوز ان يكون من النظريات الجلية التي
لا يتطرق اليها المخالفة والنزاع كالحسابيات والهندسيات مع نظرياتهما وما قيل
من ان منع قوله ولو ادعى ذلك منع لم يعد بهتا ومكابرة يدفع هذا الايراد اذ انكار
نظريات الحساب والهندسة لا يوجب انه مكابرة فاقول ان اريد بالمكابرة انكار الضروري
فدعوى كونه بالخبر فيه من هذا القبيل غير الدعوى ولئن اريد ما يتناول النظري الجلي الذي
لا يتطرق اليه الغلط والخلاف فيتناول نظريات تلك العلوم فالايراد غير مندفع
بذلك فتدبر قوله اما بلوغ جميع طبقات يعني ليس المراد المساواة في العدد
بل في حكم افادة العلم قوله فهو لازم مما ذكرنا اقول لو كان اشتراط الملزوم مغنيا
عن اشتراط اللازم لاغنى اشتراط الاول عن الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبرون
بلغ عددهم حدا يمتنع العقل تواطئهم على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم
استواء الطرفين والوسط ولو تحقق الاول لم يتحقق واحد منهما على ان اشتراطه
غير صحيح لان التواتر حصل بدونه وذلك لان المعيار في تحقق التواتر عند الكل
ان يبلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطئهم على الكذب عادة ثم لما جعل الشروط
شروطا لتحقق التواتر لا شروطا لافادته للعلم وكان في صدد تعداد شرائط انعقاده
ووقوعه لم يتعرض لاشتراط عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل
الحاصل على ما ذكره غيره لان التواتر خبر مفيد بنفسه العلم فالافادة معتبرة فيه

الشرط الثاني والرابع لرفع احتمال الكذب والعدد والاستواء الحس لرفع الاحتمال وجميع الثلاث لحصول العلم ... الترتيب ووسائط ... الشرط الاول ... الاخير

٧

فانا نقول المراد لزم من شأنه ذلك بناء على ما لا يخفى **قوله** فلم يحتج الى التزكية اقول فيه نظر
اما اولا فلانه لو كان الاربعة اقل عدد يتحقق به التواتر لزم ان يتحقق التواتر بالاربعة
في الجملة لانه يتحقق بكل اربعة نعم فللقائل ان يقول لعله يتحقق باربعة عدول
وذلك لما عرفت ان باختلاف احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر اذ قد
يحصل العلم بخبر جماعة معدودة مخصوصة ولا يحصل العلم بخبر جماعة اخرى اكثر عددا
بكثير من الاولين فيه نظر فان قلت انه مبني على ما اختاره القاضي على ما سيجي
حيث قال كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة
لشخص آخر قلت سيجي ايضا ان المص والشارح لم يحملا كلامه على ظاهره بل جوزا ارادة
التخصيص فيه على المخبر حيث قالوا وهذا صحيح ان تساوت وس المخبرين من كل وجه لما علمت
من تفاوت افادته للعلم بتفاوتهما وذلك بعيد جدا لتفاوتهما عادة وتفصيله
ان تخصيص كلامه هناك بما ذكروا فلا يبعد في هذا الموضع وان لم يخصص لم يكن
صحيحا فلم يكن المبني عليه صحيحا ايضا وايضا توجيه الشارح كلامه حيث قال فقد يفيد المخبر
وقد لا يفيد مبني على ما ذكرنا تقديره واما ثانيا فلان لقائل ان يقول لعل التزكية واجب
تعبدا ولم يحصل العلم بدونها ويمكن دفعه بان من الظ ان التزكية انما هي لتحصيل
العلم فبعد حصول العلم لا حاجة الى التزكية ولهذا قالوا للقاضي ان يعمل بعلمه
وقال الشارح قد يفيد العلم فلا يجب التزكية فان قلت يرد على هذا الكلام ان الترديد
في المخبر ينافي التزام كونها مفيدة العلم في بعض الاوقات قلت هذا وقع سندا
للمنع ولا يدعي فيه الجزم بل ذكر ذلك على سبيل التجويز والاحتمال بمعنى انه يحتمل
ان يحصل العلم بخبر المخبر وح لا يجب التزكية لان هذا يتحقق في بعض الاوقات جزما
وبهذا اندفع ايضا ما يتوجه على قوله فيعلم كذب واحد انه يجوز ان لا يحصل العلم بالخبر
لا لانه يعلم كذب واحد بل لانه لم يبلغ عددا يفيد القطع او لغير ذلك وذلك

لا يجوز فيه ان يعلل القاضي قايلا بالفرق بين المخبرين بالكسر واختلافهم في افادة قولهم العلم عدده

انتهى

لان هذا

لان هذا وقع في مقام السند على سبيل التجويز والاحتمال دون الجزم والمراد بكذب واحد
لزوم صفة الكذب لا انه كاذب في المشهود عليه المفروض فلا يتوجه ان كذب الواحد
يستلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فقيد الواحد لغو محض **قوله** وقد
يفرق ايراد على اصل دليل القاضي بمنع قوله والا لحصل بقول شهود الزنا وقيل
عليه مطلق كونه خبر الاربعة كذلك سواء كان في الشهادة او الرواية وذلك لان
الاجماع كما تحقق في شهود الزنا حتى لا يلزم بشهود اهل القذف فكذلك قد تحقق
الاجماع في الرواية واقول في جوابه انك قد عرفت ان ليس المقصود من اقل العدد انه
يحصل منه العلم دائما بل انه يمكن حصول العلم منه ويكفي في ذلك حصول العلم منه بالرواية
عند التفرق دون الاجتماع وقد ذكر في شرح الشرح انه قد يجاب عن اصل استدلال
القاضي بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط اجدر ولذلك اشترط التعدد في
الشهادة دون الرواية اقول فيه نظر اذ الرواية في صورة التواتر يعتبر فيها ان تفيد القطع
دون الشهادة لعدم اعتبار كونها يفيد القطع فيها اتم فاذا حصل في باب الزنا برواية
الاربعة القطع فكيف لا يعتبر في باب الشهادة مع انه يكفي فيها افادة الظن فتامل
قوله من غير علم بعدد مخصوص اقول فيه بحث لان من اعتبر العدد المخصوص في التواتر
لعله يقول ان افادته العلم مشروطة بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به قبلا
او بعدا والجواب ان الكلام حال من قال اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا
العدد العلم فان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم بحصول هذا العدد حاصلا
بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان مستفادا منه فكان العلم الحاصل
بالتواتر بعد العلم الحاصل بحصول هذا العدد المعين ليشهد بما ذكرنا ما قال الشارح
قبل هذا حيث قال فمن زعم انه نظري اشترط تقدم العلم بذلك كله الخ نعم
ما ذكر احتمال قوي لكن الظ انه لم يذهب اليه احد **قوله** ونقطع ايضا انه ان حصول العلم

قال المص وشرط قوم الاسلام والعدالة
قال المص وقول القاضي وابو الحسين كل عدد افاد خبرهم علما

التواتر يختلف بالقرائن التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون
تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج اليها في حصول العلم وقيد بذلك ليخرج
عن المتواتر على ما مر في تحقيق قوله بقيد بنفسه لان الامور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك
الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة
القرائن الغير الزائدة بل اللازمة للخبر فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت
انها تتناول احوال المخبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليها من عطف
الخاص على العام كذا في شرح الشرح اقول انما يكون من عطف الخاص على العام لو لم يبين
اولا العام بقوله من الجزم وتفرس اثار الصدق ثم قال اللهم الا ان يريد بقرائن
التعريف احوال الاخبار بعينه ومع ذلك لا يخلو عن تكلف في جعل ما ذكر من الجزم وتفرس اثار
الصدق منها اذ الظ انه من احوال المخبرين والمستمعين قوله والا لافاد اخبار النصارى
الخ اقول هذا لا يدل على اشتراط الاسلام والعدالة معا قوله وهذا صحيح لشرط
تساوي المخبرين ثم اشتراط تساوي الخ اقول لعل الكف عنه بقوله هيئة وقد يقوى
هذا الكلام من الشارح والذي ذكره قبل هذا من عطف قوله باختلاف اطلاع المخبرين
على قوله القرائن التي تتفق في التعريف غير زائدة على المجموع المحتاج اليها في ذلك
عادة من الجزم وتفرس اثار الصدق يؤيد ما اشرنا اليه من انه جعل احوال الخبر
مجملا تفصيله احوال الخبر والمخبر عنه والمخبر وكان في كلامه سابقا عطف المفصل على
المجمل فمعنى هذا الكلام ايضا عطف المفصل على المجمل واراد بالتعريف تعريف الخبر
وافادته العلم وفي هذا البحث اكتفى بالتفصيل ولم يتعرض للمجمل كاحوال الاخبار بعضها
داخلة في احوال الخبر وبعضها في احوال المخبر عنه وبعضها في احوال المخبرين والسامع
اقول هذا التوجيه حسن لو لم يبين الشارح ذلك المجمل بما ذكر من الجزم وتفرس اثار الصدق
اللهم الا ان يقال ذكرهما في مقام البيان للتمثيل كانه قال من الجزم وتفرس اثار الصدق

قال المص اذا اختلف المتواتر

وعن ذلك على ما عرفت مفصلا فتدبر قوله واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة اقول هذا الكلام منه يدل على انه اراد بالتضمن الالتزام في الدلالة على
الشجاعة وبالتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحدا انما خالف اللفظ بمجرد
التفنن فلا يتوجه ان السخاوة صفة للنفس مبدا للافادة كما ان الشجاعة صفة لها
مبدا للحروب والقتال فكلتا الدلالتين التزامية فالمراد بالتضمن والالتزام ههنا
ما ارادوا بقولهم هذا الفرح يا علم ضمنا وبعبارة اخرى هذا الفرح يا علم التزاما وحاصله
الفهم لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بان هذا بالتطفل الظ كما في شرح الشرح
ولا يخفى ان الواقعة الواحدة تدل التزاما على الشجاعة فما معنى قوله لا تتضمن والمفهوم
من شرح الشرح ان المراد انه لا يحصل به العلم لانه لا يحصل به الظن واقول الاظهر ان
يق لما كانت السخاوة والشجاعة من ملكات النفس فمجرد واقعة واحدة لم يدل
عليها ما لم يتكرر وقد مر ذلك فتذكر ثم الظ ان لفظ ذلك في قوله بل القدر المشترك
من الجزئيات ذلك اشارة الى المتضمن للسخاوة والشجاعة المفهوم من قوله يتضمن
السخاوة والشجاعة واما جعله اشارة الى كل واحد من السخاوة والشجاعة على ما في
شرح الشرح فلا يعجبني فتامل قوله لكان عاديا اي لا يمكن الترتب ترتبا عقليا ولما
فرض ان الخبر بنفسه يفيد العلم ولا مدخل للقرينة فالعادة جارية في افادته العلم بلا
انضمام امر آخر فكان مطردا اقول فيه بحث اذ لا حاجة الى توسط كونه عاديا
للزوم الاطراد بل لو كان عقليا لكان ترتب الاطراد عليه اظهر والجواب ان العادي
احتراز عن خلاف العادة لا عن الترتب العقلي يا باه قوله اذ لا علية عندنا ثم اقول
ويرد على اصل الدليل بان المفروض انتفاء القرينة الزائدة لا القرينة مطلقا
فيجوز ان يكون الخبر مع بعض القرائن الغير الزائدة يفيد العلم وبدونها لا يفيد والعادة
جارية بافادته العلم مع هذه القرائن فيلزم افادته العلم معها لا مطلقا والاطراد الا فما

قال المص مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن

معها ملتزم عند الخصم ولا يرد انه يكفي متواترا اذ قد اعتبر فيه ان يكون خبر جماعة يفيد بنفسه وتقرر منه ان خبر شخص واحد واما الايراد بانه يجوز ان يكون افادته العلم على خلاف العادة فاقول في جوابه انه لا نزاع لاحد فيه انما الكلام في افادته العلم لا على خلاف العادة ثم دعوى انتفاء اللازم دعوى المشايخ فيه عند من قال بالاطراد كاحد القسم الاول من الشقّ المقصد من هذا الدليل ابطال غير مذهب القائل بالاطراد لا ابطال ذلك بالدليل الثاني **قوله** فان ذلك جائز بالاتفاق بل واقع اقول انه ما هو عند من قال بالاطراد واما من لم يقل به فلعله يمنع كون الخبر الثاني يفيد العلم فلا يلزم اجتماع النقيضين وسيذكر مثل ذلك في جواب دليل الخصم حيث قال ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة فان ذلك كما يمكن ان يتحقق في صورة تحقق القرينة الزائدة فللقائل ان يقول لم لا يجوز ذلك في صورة تحقق القرينة الغير الزائدة ويمكن ان يتحقق الخبر اذا افاد العلم من غير اطراد لكن ذلك الاخر جهة ان نفسه لا يكفي فيه بل لا بد من انضمام امر آخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا فرض ان الخبر الثاني ينضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البتة ومن المعلوم انه يجوز هذا الانضمام الى كل خبر فتامل فيه اقول في الوجه الثالث المخالف الاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادة الخبر بالنسبة اليه العلم فلا خلاف في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من افادته العلم في الجملة تخطئة من خالفه في الاجتهاد عند عدم حصول العلم له منه اذ قد عرفت انه يختلف الحال باختلاف خصوصية المخبر والسامع والواقعة والخبر وهذه غير داخلة في القرائن الزائدة ثم اقول خصوصية المخبر قد عرفت انه خارجة عن القرائن الزائدة مع انه نقول لعل المخبر النبي وخصوصية كونه نبيا من احوال المخبر ليست داخلة في تلك القرائن فيمكن ان احدا من المسلمين لا يشك في ان خبره يفيد العلم بالنسبة الى جميع احد من المسلمين اللهم الا ان يخص النزاع عن عداه **قوله** مما كان

قال المص مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو ...

لعلوه عادة اما العقد الاول فبعضهم من قوله مع علمهم بالكذب في مثله واما العقد الثاني فيعلم من جواب الثاني حيث قال في ذلك معلوم الانتفاء بالعادة واقول الاظهر في الجواب كما وقع في بعض الشروح ان يقول ذلك خلاف الغرض واعلم ان هذا التواتر سكوتي نظير الاجماع السكوتي والمراد بالخلق الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر **قوله** الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة التحقيق في هذه المسئلة ان يفصل ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل في عدم نقلها كما اذا كان بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما فاذا نقل احاد كان كاذبا قطعا او من المعلوم عادة انه لا حامل لهم على عدم النقل لو كانت ولئن لم يكن من هذا القبيل بان كان لهم فائدة في عدم النقل او خوف او عجز ذلك فلا يعلم الكذب قطعا بل يبعد الصدق في مثله ولا يخفى ان هذه الوجوه ولئن كان بعضها بعيدا في الكل فلئن يبعد في البعض ويحصل به الغرض فتامل جدا **قوله** فلو ثبت انه لم ينقل فلعله المشابه من اقول اشار بهذا التقرير الى دفع ما اورده العلامة ونقله في شرح الشرح ولم يجب عنه من انه لا معنى لكون النقل قطعيا بتقدير واحادا بتقدير لانه ان كان واقعا اتصف بالاحاد فقط ضرورة وان لم يكن واقعا فلا معنى لتسليم كونه قطعيا على تقدير وذلك لان حاصل الكلام يرجع الى قياس استثنائي استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم فيخرج عن محل النزاع الا انه اشار في تقريره الى ان المقدمة الاستثنائية مما ثبت عند الخصم فلو ثبت في الواقع يلزم خروجه عن البحث **قوله** وعن استمرارهما الى الفرض اقول اذا كان اعجاز القران لكونه في اعلى مراتب البلاغة على ما ذهب اليه المحققون فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر فيمكن القران مستمرا وانما لا يخبر عن ذكر تلك المعجزات **قوله** لكونهما مما يعنيه الى جايز من الاجتماع فلا يلزم تعارض القطعيين فان قيل فيجب ان يقول كل من الفريقين بما يقول به الآخر

قال المص مسئلة اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله ...

قال المص مسئلة يجب العمل بخبر الواحد

لتواترها معا قلت كل يقول لا يتواتر الا عند فريق واحد قوله وهو واقع بمعنى انه يجب العمل لا فرق في القول السابق المعتقد بوجوب العمل فوقوع التعبد الذي وقع مسئلة في هذا المقام هو وجوب العمل الذي ذكره المص فيتطابق المتن والشرح قوله في الوقايع المختلفة الخ اقول والفايدة في الوقايع المختلفة التي لا يكاد يحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى انه يصير بذلك اجماعا سكوتيا قطعيا ولا يرد ان الاجماع السكوتي لما افاد الظن فلا يعتبر في المسايل العلمية التي لا بد فيها من العلم كهذه المسئلة على ما سيتوقف به المص وذلك لانا نعلم عادة ان في مثل هذا الاجماع يكون قطعيا فان قلت مسلم ان هذا الاجماع يفيد القطع لكن ثبوته لنا ونقله الينا بخبر الاحاد فكيف يفيد القطع بالنسبة الينا وايضا يلزم اثبات الشي بنفسه قلنا قد اشار بقوله الى دفع هذا الاعتراض الشرح حيث ذكر الوقايع المختلفة التي لا تحصى حتى يكون تواترا بالمعنى وبهذا يندفع ما بقي من ان عمل بعض من هولاء المذكورين ليس سندا ولا يتحقق الاجماع به وذلك لانه قد اشار بان تحصى وذكر هذه الجماعة على سبيل التمثيل ويرجح بذلك فيما نقله آخر البحث حيث قال الى غير ذلك مما لا يحصى استيعاب النظر فيه الا التطويل على انه عدم استحقاق بعض هولاء لانعقاد الاجماع به لا يقدح لان الكلام في انه اجماع سكوتي فانعقد الاجماع به لا يقدح لانه الكلام في انه اجماع سكوتي من سكوت الجميع ولا بد ان يكون فيهم من ينعقد الاجماع به اذ بعضهم مستحقون لانعقاد الاجماع به قطعا واتفاقا فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بخبر الاحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سماعا مما لا قايل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كما سبق قوله الاول غير لهم لانه قد ذكر المص ههنا منوعا ثلثة على الدليل المذكور مع الجواب عنها فالاول متوجه على قوله في الدليل تكرر العمل والثاني

ان هذا اكثر من السر

على قوله من غير نكير والثالث على ان الاجماع المذكور لا يدل على دعويكم وهي وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا وهو المط قوله كان ينفذ الاحاد لا التواتر في لفظ لان تلك الاحاد صحابة مجتهدون والمرسل اليهم مقلدون ليس لهم درجة الاجتهاد ولا يجوز للمقلد العمل الا رواية من عند نفسه والا كان مجتهدا فالارسال للتبليغ الاحكام من حيث انهم حكام لا من جهة انهم رواة وقد نقل في شرح الشرح عن الآمدي وغيره هذا الاعتراض بهذا الوجه النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه وقد قيل في الجواب عنه بان اكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها يستنبط الاحكام من الادلة فيتم ما ذكرنا اقول فساده اجلى من البيان قوله ولا يكفي في المسايل العلمية فيه قدح من ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو دليل قطعي اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن وذلك دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل عليه بالظن فقط انه ليس محلا للنزاع كيف وذلك جار في مسايل الفروع لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن فظاهر فيها مع انهم قالوا بجواز ذلك في الفروع دون الاصول فالتوجيه الذي ذكره لا يلصق بكلامهم فتامل قوله لكن انتفى وجوب العمل يعني لا نسلم انه لولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايدة لجواز ان يكون فايدته جواز العمل لا وجوبه او يكون وجوب الاظهار على كل احد ليحصل من خبر الجميع التواتر ولا يخفى ان بحث عدم اجراء الظن في الاصول آت ههنا وقد عرفت ما يدفع به الاول قوله لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف سيجي ان المختار ان مفهوم الشرط معتبر فهذا البحث كانه من قبل من لم يقل به ويمكن ان ينفي مفهوم الشرط بعدم مجي الفاسق وذلك اعم من مجي غير الفاسق

قال المص واستدل الظواهر
مثل فلولا نفر الى قوله لعلهم يحذرون
لا ندل في ما تبع دعوا المجتهد الى ما ذكر عن القواعد السواد وجود الاحتمال

وهو ان القول بالجواز دون الوجوب سماعا مما لا قايل به

وهو انه يجوز ان يكون فايدة جواز العمل
ودفعه انه لا قايل بالفصل فان من قال بالجواز قال بالوجوب

قال المص ولا تقف ما ليس لك به علم ان تتبعون الا الظن

وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه
على هذا التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر الخبيث فيمكن
لأن يكون قد يتبين اذا جاء عدل بخبر وقد لا يتبين اه كلا اذ لم يكن ههنا مخبر
وفيه لأن من قال المفهوم انما يقول به تحرزا عن ارتكاب اللغو في الكلام وعلى هذا
التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظ ثم اقول لا يدل الآية على وجوب العمل بل على تقدير
جواز العمل صح مفهومها وقد عرفت انه قائل بعدم القول الفصل قوله يلزمهم
لأن لا يمنعوا التعبد به اقول ههنا بحثان احدهما لأن الآية ولئن دلت على النهي
عن اتباع الظن مطلقا على ما اعترف المستدل لكن لأن يقول هذا العام مخصص
بما لا يمكن فيه قطع المتن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب
وانما النزاع في العمل بالخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب وثانيهما
لأن للمستدل لأن يقرر دليله هكذا لو وجب العمل بالخبر الواحد لافادته الظن لوجب
العمل بظاهر الآيتين المذكورتين ولو وجب العمل بظاهرهما لزم عدم العمل بالخبر
الواحد لظنيته ينتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به وما يلزم من فرض
وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا لكن اللازم من هذا التقرير
عدم العمل بظاهر الكتاب ايضا قوله والتوقف في مثله عدم العمل به واجب
اتفاقا فان قيل كانه لم يعتبر خلاف الشيعة اذ قد مر انه اذا انفرد الواحد بالخبر
عن شيء يتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير فهو كاذب
قطعا خلافا للشيعة اقول هذا الاتفاق انما نقل عن الشيعة لان ما نقل عنهم انه لا نجزم
بكذبه ولا نقطع به لا انه يجب العمل به فتدبر قوله لعدم التماثل حمل اهل الدليل
على الاستدلال الا على القياس وانما ذكر قوله ولا يجوز قياسهما عليها دفعا للسؤال المقدر
وما ذكر من منع التماثل اشارة الى ما يجري في شرائط النزع لأن يكون مساويا

في العلة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة اي نوعها او جنس العلة فههنا
نقول العلة في الاصل كونه ظنيا في مقابل القطعي العقلي العرفي دون الشرعي
وهو ليس بمشترك وهذا يرجع الى عدم اشتراك علة الحكم حقيقة قوله فقالوا او لأصدقه
ممكن فيجب اتباعه احتياطا الاظهر لأن يقول هو صدقه مظنون واقول يمكن تقرير الدليل
بوجهين احدهما لأن صدقه ممكن وكلما كان كذلك يقتضي الاحتياط العمل به والا
حتياط واجب ويتوجه عليه منع كون الاحتياط واجبا ولهذا لم يجب الصوم يوم آخر
الشعبان اذا كان مشكوكا فيه وانما وجب صوم يوم الشك في آخر رمضان
فللاستصحاب لا للاحتياط على ما مر وثانيهما يمكن منع لأن الاحتياط يقتضي العمل به
كما لو كان العمل به عملا بما هو حرام في نفسه كالقتل وثانيهما انه قياس متروك
الاصل كما ذكره ولا يخفى عليك لأن ما ذكر من الايرادين على التقرير الاول يرد على
هذا التقرير ايضا مع ما ذكره الشارح من الوجوه وعلى التقدير الاول لا يرد الا ما ذكرنا فيجب
الحمل عليه تقليلا للاعتراض بقدر الامكان قوله وقد يقال لأن ذلك للتبرك والتوفيق
ويجوز لأن يكون ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليمهم العبادات قوله او في تحريم
الكذب يعني لأن ذلك في المتن اشارة الى الدين او الى تحريم الكذب اقول وانت تعلم
لأن ذلك الاحتمال كما يجري في الكافر يجري في الفاسق ثم لا يصح حكم الاصل الغير وجوابه
لأن هذا في الفاسق غير منضبط بنظيره الرخصة في السفر لحكمة المشقة لان السفر منضبط
ولا ينافي ذلك تحققها في الحال في الحضر قوله كالبدع الواضحة الا لأن المراد
بالبدعة غير الفسق حيث جعلوه مقابلا له بل المراد منها ما سيجيء الدالة القول
المستند الى شبهة وهي اما واضحة لأن لم يكن للشبهة قوة يعذر بها صاحبها واما
خفية مستندة الى شبهة قوية قوله ولذلك قال الحد شارب النبيذ فان قلت
لو لم يكن فاسقا فكيف يحده مع لأن هذا الحد حاله من جهة انه فسق قلت لعل جعله

قال المص والمبتدع بما يتضمن التكفير

قال المص ومنها البلوغ

قال المص ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم

قال المص ومنها العدالة وهي محافظة دينية

تعريف العدالة

من قبيل ربط الاحكام بالاسباب كان من جملة خطاب الوضع واما قبول شهادة من
علم انه لم يكن فاسقا وكان معتقد المذهب والكذب في مذهبه حرام فيحصل الوثوق
بشهادته **قوله** على ملازمة التقوى والمروة اقول عدل عن المشهور وهو قولهم كيفية
راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروة لان قيد ملازمة التقوى والمروة يغني عن قيد
الراسخة لان المحافظة ما لم يكن راسخة لم يكن حاملة على ملازمة التقوى والمروة
وقوله ليخرج الفاسق من باب الاختصار اي ليخرج الفاسق وتارك المروة فلا
يلزم كون تارك المروة فاسقا ويكون منافيا لما سيصرح به من ان الفاسق ذو كبيرة
او صغيرة اصر عليها او يقال اطلق الفاسق على ما ينافي ترك المروة تغليبا ثم ذكر
العدالة ولئن كان مغنيا عن ذكر الاسلام لكنه غير ضائر اذ الاحتراز باستغناء القيد الثاني
عن الاول وايضا لما اختص المقام الاول بدلائل مختصة به افرزه عن العدالة وجعله
مقاما مستقلا اقول وعلى ما ذكرنا يندفع ما في شرح الشرح من ان اشتراط العدالة مغن
عن اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام لئن كان في صدد الاعتراض على ما هو الظ
والمراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر ويدخل فيها الاصرار على الصغائر واما
الصغائر اذا لم يقع على وجه الاصرار فمكفرة لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بترك المروة ان يفعل ما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة سواء كان صغيرة كسرقة لقمة او مباحة واراد بها ما يتناول المكروه كاللعب
بالحمام ثم المراد بالشرك ما يتناول الكفر مطلقا والمراد بالبدعة
البدعة الواضحة اذ قد مر ان شهادة البدعة الخفية مما يسمع فالرواية اولى بذلك
وايضا قد مر انه مما يقبل روايته اتفاقا وقوله اذ هؤلاء لا يقبل روايتهم تعليل
لما تضمنه الكلام ان يجب اخراجهم لانه لا يقبل روايتهم لا لخروجهم بهذه القيود فلا
يتوجه ما في شرح الشرح الانسب الاحتراز لئن يقال اذ هؤلاء ليسوا عدولا **قوله** من جهة

المعرف

قال المص مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة قبوله

المعرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة ولا يذهب عليك لئن هو الحتيف باختلاف الصغائر
فالصغيرة التي لا يحترز عنها غالبا اجرارها يتحقق باكثر مما يتحقق به الاجرار
على ما يرتكب نادرا **قوله** ولانه خاص عطف على قوله البالغة البواعث عليه وقد
يعارض بان الخبر لما كان عاما فبالاحتياط اخلق وانت تعلم ان قوة هذه
المعارضة ليس في مرتبة الدليل فلا يصلح ان يعارض به **قوله** لنا الادلة تحو لا تقف
اقول قد مر في المقدمة الاعتراض على دليل من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد بها فتنبه
الا ان يبين بانه استدلال بالظ على ما هو اصل وانه لا يجري وقد احاله على
ما قبله وههنا قد استدل على هذا الاصل وهو عدم العمل بخبر مجهول الحال بها
وهل هذا الا تدافع صريح فتامل فيه **قوله** فانا لا نقنع بظهور عدمها ما لم يتحقق
اراد بظهور العدم عدم الشعور بامارة الوجود فالمراد بظهور عدم الفسق
ان لا يدل على وجوده واشار اليه الشارح بقوله اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا اي
لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا المراد مما نقل بقولهم قالوا انا نحكم بالصدق
اذا لم يوجد ما يدل على كذبه وذلك شايع بينهم اقول بما قررنا يندفع ما في شرح
الشرح حيث قال ههنا بحث وهو انه لا يفهم من ظهور عدمها سوى ظنه فاذا تحقق
ظهوره تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكانه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد
واما حمل الظهور على ما هو بحسب الخارج وهو يتميز عن الظن لانه انما هو بحسب العقل على ما قيل
في دفع هذا البحث فتعسف ظاهر لا يخفى وجهه **قوله** فلا يجب التثبت هذا مبني على ما
يجري في بحث مفهوم الشرط انه اذا انتفت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء الشرط
فان ذلك هو معنى الشرط وقد اعترض عليه بانه لا يتعين ان يكون شرطا لجواز استعمال
ان في السببية واجيب عنه بانه لا يضر الا على تقدير اتحاد السبب فقط واما على تقدير
تعدده فلان الاصل عدم التعدد اقول ذكر السبب وقع سند المنع ولا يكفي دفعه

ابرا

هل معصوم ... وما يعلى بايران جاء ... بيا فيتنوا

في تمام الدليل ولو قيل كلمة الشرط كثيرا ما يستعمل فيما لا علية من الطرفين اصلا كما اذا قيل
لئن كان زيدا بالعرف فعمرو حمار انه وقد يستعمل فيما كان المصدر بكلمة الشرط معلولا
كما اذا قيل لئن كان النهار موجودا فالشمس طالعة اندفع الجواب ولهذا قال المص في
شرح الكافية عند قوله وكلم المجازات يدل على سببية الاول ومسببية الثاني
والمراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم وذلك ليتناول ما ذكرنا من الامثلة
قال في شرح الشرح هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب
رفع اللازم الا انه الزام على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة
من ان انتفاء السبب المعين لا يوجب نفي المسبب لجواز تعدد السبب الا انه يمكن
تمشيته بما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق
ايضا سبب للتثبت اقول بما نقلنا عن الشرح يندفع هذه التمشية وذلك لان الاصل
عدم تعدد السبب وما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم ففيه انه اول النزاع
فان من قال بان خبر المجهول الحال يعمل به يكان معتبرا كيف يسلم ان الجهل ايضا
سبب لوجوب التثبت كالعلم بالفسق فما ذكره من دعوى العلم ليس على ما ينبغي
قوله ولانه اي الفسق اكثر فهو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الاصل وهذا ظ
لكن في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر
عنه معصية كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد
العدالة على ما مر لم يكن الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لما لم يعتبر ملكة التقوى والمروة
ملكة له راسخة فيه وعلى هذا يحصل الوسط بين العادل وما يقابله من الفاسق
وتارك المروة ولا فساد فيه واقول العدالة ملكة يتوقف وجودها على وجود
امور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروات
والفسق يكفيه امر واحد كترك واجب ثم نقول في جهات ترجيح كون الاصل

هل العدالة اصل ام الفسق

هو الفسق

هو الفسق ما يتوقف على امر واحد كان اصلا وراجحا بالقياس الى ما يتوقف
على امور كثيرة لانه اسهل وجودا واقرب وقوعا وايضا الفسق يتحقق بعدم
الواجب والعدالة لا يتحقق بدون فعل الواجبات والاصل في الحوادث
العدم فكذا فيما كان تحققه بعدم امر ما بالنسبة الى ما كان تحققه موقوفا
على الوجود وايضا ينبغي ان يراد بالفسق ههنا نقيض العدالة لان بناء
هذه المسئلة على ان الاصل الراجح هل هو العدالة او نقيضها فان كان
الاول فيعمل بخبر مجهول الحال وان كان الثاني فلا يعمل به سواء كان انتفاء
العدالة بوجود فعل محرم او ترك واجب او ترك مروة ام لا بل بان لا يصير
الحالة راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وعن ترك المروات
وكذا ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها بل الوجود طار عليه وانت تعلم ان هذا
الوجه الاخير منطبق على كلام الشرح غاية الانطباق وبه يحصل ما استشكل به في
شرح الشرح فتامل وقد قيل في توجيه كون العدالة طارية ان مقتضى العدالة
التزام تكاليف الشرع فهو ليس صفة جبلية في الانسان ومقتضى الفسق القوة
الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والمظنون وقوع مقتضى
الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه فالمراد بالاصل ههنا الراجح لا المستصحب
اقول لا يذهب عليك ان الظاهر من الطرفين ان يكون الاصل بمعنى المستصحب وقد
يعارض هذا ما ورد من ان كل مولود يولد على الفطرة فتامل فيه قوله فلان ذلك
ليس محل النزاع اقول فيه بحث لان الدليل قياس ولا يكون المقيس عليه عين المتنازع
فيه وكيف يدعي المستدل ذلك والجواب انه ليس المراد انه ليس عين المتنازع فيه
بل انه ليس مما نحن فيه اذ شرط القياس على ما مر والدليل عليه انه فسره بما يشترط
فيه عدم الفسق وذلك انه اعم من خبر الواحد قوله ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا

8

لان المراد ... والمطلع
المراد ... الاصل
وظاهر ان هذا الاحتمال
كونه فاسقا
(٥١)

باب ... الجرح والتعديل ... الواحد

قد وقع الفراغ ... ٢ ... ٥

بل عدم الزيادة ايضا لا يثبت ذلك في شهادة هلال رمضان واحد عند البعض
وتعقيق بقدر بل لا اثنين بالاتفاق واجاب عنهما شرح الشرح بان كلا منهما ثابت
في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه
في شهادة رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات
وايجاب العبادات وقيل في دفعه الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما
في الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين في رمضان واما احتمل
التحريم كالصوم عند الشك في هلال رمضان فلا احتياط فيه لا مر في بحث السنة
اقول الظاهر ان محط كلام رحمه الله في الجواب قوله انما ثبت بخصوص نص ومعناه
ان ذلك من قبيل المستثنيات ولا يقدح في كون الاصل ما ذكر على ما هو المذهب
واما ذكر الاحتياط فذلك تبرع منه على ان المنقول لا يدل على انه لا احتياط فيما
عدا المذكورين اصلا بل معناه ان الاصل في الاحتياط ذلك قوله واجيب
بالمعارضة بان ذا اخبار اقول يمكن ترجيح القياس الاول بان الشهادة اخص من
الاخبار وكان مشتملا عليه مع زيادة فالجامع في الاول اتم وتوضيحه ان الاول
كقياس زيد على عمرو والثاني كقياسه على فرس مثلا هذا الذي قرر الدليلين على صورة
القياس ولا يخفى عليك التوجيه اذا حملا على صورة الاستدلال دون القياس
ولا يخفى ما في نسخ الشرح من وضع لفظ الثاني بدل لفظ الثالث عند قوله القائلين
بالمذهب الثاني ولعل منشاه تقديم المص دليل المذهب الثالث على دليل
المذهب الثاني وكانه سماه ثانيا بناء على ان دليله مذكور في المرتبة الثانية
وفي هذا نوع تنبيه على ما وقع من المص من المسامحة في تقديم دليل المذهب
الثالث على دليل المذهب الثاني قوله لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر
السبب اقول الظاهر ان مراده انه لا يكفي الاطلاق المحض بل يجب ذكر السبب

قال المص مسئلة قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما

اوكان هناك

او كان هناك امر يقوم مقامه مثل ان يقول الجارح او المعدل هذا مجروح عند الشافعي
مثلا او قال عند الحاكم الموافق في المذهب لا ان يعلم حاله هذا مجروح او يسال
الحاكم عن جرحه مع ظهور مذهبه عند ذلك الجارح فان السوال قرينة ظاهرة
على ان المراد الجرح في مذهبه لا غير ذلك ونحو ذلك وبما قررنا يندفع ما ربما
يقال عند قول الشارح فنقول مهما اطلق في محل الخلاف كان تدليسا انه لا يلزم
التدليس عند احد هذه الامور ولا عند قوله بانه قد يبني الجرح على اعتقاده
فيما يراه جرحا فانه اذا كان مذهبه مخالفا لمذهب القاضي وهو يعلم ذلك
فاذا سال القاضي عن جرحه فاجاب بما هو جرح على مذهبه فقط انه تدليس اذ
معلوم ان سوال القاضي انما هو عن الجرح على مذهبه لا ما هو حق عند الجارح وذلك
لان هذه الصورة خارجة عما نحن فيه اذ فيهما ذكر السبب حكما وان لم يذكر حقيقة فتامل
ثم اقول بناء هذا على بناء جميع ما ذكر ان هذا القول على انه يجب ان يكون الجرح والتعديل
على مذهب الحاكم وانه لا يكفي في الشهادة ان يكون ذلك على خلاف مذهبه وان كان
عدلا في مذهب الحاكم وكذا الحال في تعديل الرواة وجرحها بالنسبة الى المجتهد وذلك
محل تامل اذ الظاهر ان المقيد بمذهبه ولو ان ارتكب ما هو محرم في مذهب الحاكم او المجتهد
اذا شهد او اخبر يحصل الوثوق بقوله اذ الكذب حرام في جميع المذاهب وارتكاب
ما ارتكبه ليس لقلة مبالاته بالدين حتى ينفي الثقة عن قوله وقد عرفت ان ملاك الامر
في باب الشهادة والرواية ذلك فتامل قوله واجيب الا بانه قد يبني الجرح فان
في شرح الشرح الظاهر ان قوله واجيب جواب عن التمسك ثم انما يرد على ما ذكره من
التعليل على تخصيص الدعوى وانه في صورة الخلاف يجب ذكر السبب ولا يكفي الاطلاق
فانه لو اطلق في هذه الصورة لزم التدليس وهو خلاف العدالة المفروضة ولكن هذا
لا يضر القاضي في الاكتفاء بالاطلاق بل فيما ذكره من علة انه لا يكفي الاطلاق في صورة

الخلاف وانت تعلم انه لو صح علل التخصيص المذكور بما ذكره السائل بان يقول
في صورة الخلاف لو اطلق فلا يكفي اذ ربما جرح لسبب لا يراه الحاكم سببا اندفع
عنه الجوابان فالجوابان ومنع تخصيص التعليل على عدم كفاية الاطلاق في صورة
الخلاف وبمجرد ذلك لم يبق ما بقي سالما اذ لو خص تخصيص الدعوى لا بالعلة المذكورة
بل بما ذكره السائل لتم الكلام واندفع عنه ما بقي تم الكلام في ان ذلك التخصيص خلاف
ظاهر ما نقل عن القاضي وبما قررنا ظهر ان قول شارح الشرح لسبق الجواب المذكور
او لا سالما محل نظر بل توجيه ما ذكرنا واما ما قيل في توجيه الجوابين انهما جوابان
عما استدل به القاضي وفيهما اشارة الى رد ما دفع به الجواب الاول وهو قوله
مهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا فلا يخفى ما فيه من التعسف وذلك
ظ ثم اقول كلامهم في هذا المبحث مبني على انه بحث الشهادة والرواية لان يكون الشاهد
والراوي عادلا في مذهب الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته في مذهبه وقد علمت انه
لا يكفي في ذلك المقصد من اعتبار العدالة ان يكون ثقة يحصل الظن بخبره ولا يفهم منه
ما يدل على قلة مبالاته بالدين اذ الكذب حرام في جميع المذاهب ثم اقول الاعتراض
الذي ذكر مندفع بان المقصد من الجوابين ليس الا دفع التعليل الذي ذكره المجيب
لاجل انه في محل الخلاف لا يكفي الاطلاق بانه مستلزم للتدليس وذلك بمنع لزوم
التدليس مستندا بما ذكر واما انه يلزم محذور آخر وهو كون العدل المعدل والجارح
غير عارف بحالها ولم يكن له بصيرة كاملة بها فمحذور آخر ولزومه لا يضر المجيب
وما قيل في الجواب عن الاعتراض بانه يمكن ان يكون العدل مقلدا في اسباب الجرح والتعديل
فاقول لا ينفع في دفع الاعتراض وذلك لانه اذا كان كذلك فيحتمل ان يكون مقلدا
بمن لم يكن اجتهاده موافقا لرأي الحاكم او المجتهد هذا ولا يذهب عليك انه
لو كان الظ او لا يخطر بالبال بدل لا يخطر لكان احسن ليكون مشتملا على سند من

3

قال ر

قاتل

فتامل قوله وكثرة الخلاف فيه لعل المراد بكثرة الخلاف انه لما اختلف فيه
فلعل العدل الجارح او المعدل جرح لسبب لا يراه الحاكم او المجتهد سببا له كما اشار
اليه آنفا والا لم يكن الجواب الذي ذكره منطبقا عليه بل المراد منه كما يظهر من
نظره وهو الالتباس ضرورة انه امر محقق فلعله غفل عنه لخفائه فاجاب بان العدل
والعدل لا يجزم لشيء الا بمعرفة كما هو فتامل قوله اما الملازمة فلاختلاف
في اسباب الجرح والتعديل يريد ان الاكتفاء بالاطلاق في التعديل لا يؤدي الى التعقيد
لعدم الاختلاف في اسباب التعديل واعترض عليه بان اختلاف اسباب الجرح اسباب
للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها والاقرب ما ذكره الامام في البرهان
والغزالي في المستصفى في الاستدلال عليه ان اسباب التعديل لكثرتها لا ينضبط
فلهذا اكتفي فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع يتوقف على
اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم يكفي فيه
انتفاء شيء من الاجزاء والشروط وكذا ذكر في شرح الشرح وقد قيل في الجواب
عن الاعتراض المذكور بان اطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب المجروح ما هو فسق
في الجملة واسباب الجرح مختلف فالعمل بقول من غير ذكر سبب الجرح تقليد له في
معتقده والاطلاق المعدل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق ابتداء
انه غير مقيد بمذهب ح فلا يكون اختلاف في المعدل فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عملا
بالاجماع اقول كون الاطلاق في الجرح يقتضي علمه بفسقه في الجملة والاطلاق في
التعديل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق اه تحكم محض ولعله
توهم ان العدالة رفع للجرح فاذا اطلق في الجرح وفهم منه الايجاب الجزئي فهم من
الاطلاق في التعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي بمعنى انه
لا يكون مجروحا في شيء من المذاهب اه وليس كذلك ثم اقول ما ذكر من الفرق

خلاف الاولوية الذي يمكن ان يراد بعض ... فانه لم يكن ... بقوله ... خلاف الاولى ... ارتكاب ... التكلف ... سلطان

فى الجرح الثانية انما يجرى فى صورة الرواية دون الشهادة اذ التقليد لا ينافى
القضاء والحكم والظاهر ان المسئلة عامة شاملة لهما معا ولعله لم يقصد به التعميم
قوله لكثرة التصنع فيها اقول ما ذكره يستدل بانتفاء المانع الخاص من ذلك
انه لا بد للجاء وجود الحكم وذلك لان التصنع مانع مخصوص من الاطلاق غير محقق
فى الجرح ولا يلزم منه عدم تحقق الموانع مطلقا فيه ولعل المانع امر لان اسباب
الجرح فيه خلاف فتامل قوله والمسئلة اجتهادية اقول لا يخفى عليك بعد ما ذكر
فى الكتاب وما قررنا ان الباقى بعده هو مذهب الامام فتذكر قوله اذا تعارض
الجرح والتعديل احترز عما اذا كان لم يتعارضا كما اذا اخبر عدل عن عدالته
فى سنة كذا والآخر اخبر عن فسقه فى زمان قبله او بعده ثم اعلم ان الشرح بظاهره
لم يوافق المتن لان الواقع فيه هذا وقيل بل الترجيح ومعناه ان الحكم هو ان
يصار الى ترجيح احدهما بسبب آخر يظهر وفى فينبغى ان يحمل قول الشارح وقيل بل
التعديل انه قد يقدم التعديل لان الجرح مقدم دائما حتى يوافقه ثم اعلم ان هنا
يحتمل اربع صور لانه لا يخلو اما ان ينفيه المعدل ام لا وعلى الاول فاما ان ينفيه
يقينا اولا والمصير الى الترجيح انما هو فى صورة واحدة منها وهو ان تعين الجارح
السبب اى يبين ونفاه المعدل يقينا وفى الثلث الاخر يقدم الجرح ودليل الشرح يجرى
فيها ولكن المذكور صريحا فيه صورتان منها صورة واحدة من الثلث الذى
يقدم فيها الجرح واشار اليه بقوله هذا اذا اطلقا والصورتان الاخريان من
الباقيتان يستفاد من الصورة التى يصار فيها الى الترجيح حيث قال اما اذا عين
الجارح السبب ونفاه المعدل يقينا اذ يفهم منه انه اذا لم ينفه المعدل او نفاه
لا يقينا كان حكمه مخالفا لهذا الحكم وهو المصير الى الترجيح بل يقدم الجرح فقوله هذا اذا
اطلقا وقع على سبيل التمثيل وانما خص به تنبيها على ان التقديم بالوجه الذى ذكره

قال المص مسئلة الجرح مقدم
لعدم ما ذكره وما ذكرنا من القول الثانى
هو قول الشافعى

الا ان يعين الجارح السبب او لا
بل اطلق وعلى الاول لا يجزم
يقينا م

الجرح فى هذه الصورة الظهر فتامل وبما هذا يندفع ما اورد على الشارح فى شرح الشرح لان
الشرح غير مطابق للمتن اولا ولان كلام المحقق حيث قال هذا اذا اطلقا ليس على
ما ينبغى لعدم بناء وللمانع من الجارح السبب لكن لم ينفه المعدل او نفاه لا يقينا
فتفكر قوله وكذلك التدليس من المعارضين ليس بجرح اى ليس بسبب جرح
اذ معلوم ان التدليس الصادر من شخص ليس جرحا صادرا من الآخر وله واما الحد
فى شهادة الزنا فيحتمل الامرين اى الكون جرحا او لا يكون سببا للجرح واما
خلاف البعض فى مسائل الاصول فلا انه سبب للجرح لا ان نفس الجرح كالتدليس
والمقصود انه ليس سببا للجرح مرتكبه كما ان التدليس سببا للجرح ممن تعلق به والامر فى العبارة
هين قوله مما تقدم فى الاجماع قد مر فى بحث الاجماع ان المجتهد المبتدع اذا لم يكن
بدعته تتضمن الكفران كان بدعته واضحة ففى اعتبار قوله فى الاجماع اختلاف
ومذاهب يفهم منه انه اذا لم يكن واضحة بل خفية يعتبر قوله بلا خلاف ولم يذكر
هناك مثال البدعة الغير الواضحة وقد نفيه فى بحث الخبر بانه مثل الخلاف فى المسئلة
والخلاف فى مسائل الاصول والاعتقادات كزيادة الصفات فصدق انه
تقدم فى الاجماع فى الخلاف وانما لم يحمل حوالته على بحث الخبر لتقدم فى الاجماع
وذكره هناك اولا فهو اولى بان يحمل التقدم اشارة اليه قوله لنا ما دل
على عدالتهم من الآيات اقول يرد على الاستدلال بالآية الاولى والثانية انه ذكر
ما يسند الفعل الى الجماعة باعتبار مباشرة بعضهم له كما فى بنو تميم قتلوا فلانا
مع ان القاتل واحد منهم والجواب انه لا شك ان ذلك مجاز وقد صرح به فى
شرح التلخيص واما الثالثة فلا تدل على العدالة اصلا واما التمسك بالحديث
الاول ففيه انه لا ينفى احتمال كون بعضهم يصير مرتدا فلا يكون داخلا تحت لفظ الصحابى
والمتبادر من قولنا الصحابى عادل انهم عادلون ما داموا صحابيا فان

قال المص الاكثر على عدالة
الصحابة

المتبادر من العرف ولئن كانت موجبة وهذا انما يرد لو كان معقودهم ان من
كان صحابيا لا يصير غير عادل في وقت واما لو كان مرادهم ان الصحابي ما دام
مسلما كان عادلا اندفع ذلك واما الثاني والثالث فلا يدل على العدالة
واما قوله ولنا ايضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثال امر فيرد عليه انه
ان اريد ان ذلك يتواتر من جميعهم فغير تام عند الخصم وكيف يدعي التواتر القطع
في ذلك مع الخلاف فيه وان اريد انه يتواتر من بعضهم المعين او من بعضهم
لا على التعيين فلا يفيد المط **قوله** فقيل هو من رأى الرسول مسلما صحب الرسول
اما القيد الاول فاكتفى عن ذكره بشهرته واما الثاني فيفهم من قوله ولئن لم يطل
صحبته فعلم منه ان مطلق الصحبة لازم وقع لاير النقض بالاعمى **قوله** الجواب
فهم الملازمة بينهما انه بعض اهل الجنة واهل الحديث المثبتة على الجنة والحديث وفي بعض
النسخ منهما وهو الظهر ولم يتعرض لدفع اجوبة المص عن دليل الخصم اكتفاء بما حققه
بقوله والحق اذ بعد ذلك يسهل دفع الجواب ثم لا يخفى انه لم يتعرض في
الدليل لمذهب من قال انه اشترط الاتران فيه **قوله** ظاهر الانقطاع لانه متهم اقول
هذه العبارة لتشعر بان خبر العدل في غير دعوى العدالة لنفسه يفيد القطع وليس
كذلك لما مر وتوجيهه ان القاطع قد يطلق لا على المعنى المشهور وذلك ان القاطع
كما يطلق في المشهور على ما يرفع اصل الاحتمال كذلك يطلق احيانا على ما يرفع
الاحتمال الناشئ عن دليل صحيح صرح بذلك بعض المحققين في شرح المنهاج
اقول فالمراد بالقاطع ههنا هذا المعنى لما تحقق ههنا التهمة وهي دليل
الكذب فذلك لا ينفي هذا الاحتمال فلا يكون قاطعا بهذا المعنى ايضا كما انه ليس
بقاطع بالمعنى المشهور واراد بالظاهر ما يقابله **قوله** نحو ولا تقف اقول لو تم
هذا الدليل ليدل على انه لا يجوز العمل بالظن مطلقا والظاهر ان الجزء الآخر لا يحتمله

قال المص الصحابي من رآه عليه السلام

قال المص مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابي

قال المص والعدد ليس بشرط

قطعيا فالاظهر ان لا يحمل ما تقدم بناء على ان الروية **قوله** فيقبل للوالد ما للولد
اقول كلما في المثالين عبارة عن الرواية وقوله ما للولد بمعنى الحديث الحاصل له
فهذه اللام هي لام الاختصاص لا اللام التي يدل على النفع المقابلة لكلمة على
الداخلة على الضرر بل هي اللام الداخلة في المثال الاول على الوالد
وعلى ما قررنا بظهوره انه ينبغي ان يقول في المثال الثاني فيقبل ما للعدو على العدو
نفس العبارة قلب فتدبر **قوله** بقوله نفراته اقول يمكن اجراؤه في غير المذكورة
وذلك لانه علق حكم المدح بالوصف المشعر بعليته فيعلم منه ان كل من تحقق فيه
ذلك الوصف كان ممدوحا او نقول وصف النكرة بما هو صفة الجنس مثل وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه فيفهم منه العموم **قوله** ومنها كونه موافقا
للقياس في الحكم ذكر في المنهاج وشرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف جزء المروي
القياس محتجا بان دلالة القياس على خلاف موجب جزء يقتضي ان لا يقبل وعدالة
يقتضي قبوله فيتعارضان فلا بد من مرجح وهو فقه الراوي ورد بان العدالة
يغلب ظن الصدق وان كان بخلاف القياس لان دلالة العدالة على الصدق
اكثر من دلالة القياس على خلافه فيكفي اشتراط العدالة وربما نقلنا ظاهر كلام
الشرع لا عجز عن قصور حسن الوفاء بالمراد وقد يقع عليه بانا لا نسلم انها اكثر في
غير الفقيه فلا يمكن سلمنا لكنا لم نشترط الفقه لكذب غير الفقيه بل لاحتمال
خطائه في فهم مراد الشرع فلا يرجح جانب القبول بمجرد العدالة فيشترط الفقه
ليرجح واقول الا ان يرد بما تقرر ان القياس اكثر المؤنة بخلاف الخبر على ما يجي
قوله وقع يقتضي قبوله اقول هذا بناء على ان الاكثر حال الصحابي انه لا يروي
عن غير الصحابي ثم الجواب عن قول الغافي سيشير اليه وذلك بان نفي العدل
لا الجزم بما ينقل عنه ثم من غير ان يمكن الناقل عدلا **قوله** او شاهد اقول هذا

قال المص مسئلة اذا قال الصحابي قال صلعم

قال المص مسئلة اذا قال سمعت امرا ونهيا

النظ عندرانه ما سعلق عبارته ... لا بحرد دول الصحابة امرنا او نهينا وكونه عدلا لما ذكرنا من احتمال الصحابة الا ان ... [illegible] ... مثل علل الصحابة اه

قال المص مسئلة اذا قال كنا نفعل الخ

مع وجود لفظ السماع بعيد غاية البعد **قوله** الجواب منع الملازمة لان ذلك
فيما يمكن الطريق قطعيا اقول وايضا المروي ظاهر لا نص فعلى تقدير قطعية
الطريق يمكن المخالفة **قوله** قراءة الشيخ عليه اي سواء قصد اسماعه او اسماع

قال المص ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه الخ

جزء ولئن كان الكلام فيه هو القسم الاول ولا يبعد ان يقال اذا لم يقصد الشيخ بالقراءة
اسماعه لا فقط ولا مع غيره لم تتحقق الاجازة ولم يصح الرواية عنه لمن لم
يقصد اسماعه مطلقا وصورة اجازة الشيخ لمن يقول الشيخ اجزت لك
ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي وصورة المناولة ان يقول خذ هذا
الكتاب وارو عني ما فيه او حدث به ما فيه وصورة الكتابة ان يكتب له اني اجزت
لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح عندك انه من مسموعاتي **قوله** قال
الحاكم القراءة اخبار الخ القراءة على الشيخ مع سكوته اخبار عن الشيخ بما قرأه
فصح اخبرنا بلا قيد القراءة وعليه يجوز اخبرنا مطلقا ووجدنا ائمتنا ونقل الحاكم
ذلك عن الائمة الاربعة **قوله** وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح
عندك انه من مسموعاتي اقول لفظ كذا اشارة الى ما قرأه الشيخ عليه او ما قرأه
على الشيخ فيرجع الى القسم الاول او الثاني او ما قرأه غيره على الشيخ او ما كتب فيرجع
الى القسم الثالث او الرابع ويمكن ان يكون اشارة الى ما قرأه غيره على الشيخ لا بحضوره
او قرأ الشيخ على غيره وامتيازه عن قوله ما صح عندك انه من مسموعاتي بمجرد العبارة
فتدبر **قوله** ولئن كان هو الاخبار لغة الاخبار لغة افادة الخبر والعلم وهذا
السكوت كذلك والتحديث في معناه وعند البعض خلاف ذلك لان حدثني
واخبرني يفهم منه الكلام اللفظي عرفا والسكوت ضده فلا يقول في ذلك بل يقول
انبأني لشيوعه في الاعلام **قوله** ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله وكذا لا مدخل
للتعيين وعدمه وانت تعلم انه ليس المراد الاجازة لجميع الموجودين بلا اشتراط

بل المراد الاجازة لكل من له شرائط الرواية على ما مرت مفصلا **قوله** فقد علم
ذلك اي بالضرورة برسل كتبه مع الاحاد مع انهم لم يعلموا ما فيها بطلان ما يقوله ابو بكر
الرازي من انه انما يجوز ذلك ان كان الحامل عالما بمضمون الكتاب قياسا للرواية
على الشهادة وقد علمت انه يحتاط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فلا يتم القياس
فاقول هذه الصورة داخلة في المناولة او الكتابة وقد جعلهما قسيما للاجازة
فلا يلايم هذا المقام وتوجيهه انه يقول الشارح آخر البحث انه لا فرق بين الاجازة
وبينهما فالدليل الدال على جواز احدهما في قوة الدليل على جواز الاخرين فتامل
قوله قالوا اولا اذا قال حدثني فقد كذب اقول لا يخفى عليك ان سياق
الكلام يقتضي ان يكون ذلك دليلا على انه لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا كما في
الدليل الثاني الذي ذكره لكن لا يخفى عليك انه لا يدل الا على نفي صحة هذا اللفظ الخاص
او ما يرادفه كالاخبار وقد نفاه الاكثر وكان مخالفا للعرف ثم يدل على نفي صحة
مثل لفظ الانباء على ما مر فتامل **قوله** وحمل تشديده ذلك على المبالغة لا على ما حمله
راوي كلامه من انه لم يجوزه **قوله** بما سكت الآخر **قوله** ينقلوا عنه احاديث في وقائع
متحدة بالفاظ مختلفة متحدة صفة للاحاديث والمعنى انه نقل عنه احاديث متحدة
في المعنى بالفاظ مختلفة في وقائع كثيرة فنقل كل واحد منها نقل احاديث متحدة
بالفاظ مختلفة والذي قاله في واحد في كل واحدة لان الاصل عدم الزائد
قوله قال رسول الله كذا او كذا او كذا اقول يمكن ان يقول الخصم هذا انما لا علينا
اذ لو كفى النقل بالمعنى فيكفي قوله كذا او لا يحتاج الى قوله نحو كذا فالجواب ان ذكره
لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ولكن رفع هذا التوهم ليس امرا واجبا حتى لا يجوز
النقل بالمعنى بلا ذكر اشعار بان المروي ليس عبارته قطعا وربما ينافش على
هذا الدليل وعلى الذي ذكره بعده بانه عند التردد او التعبير بالعجز يمكن القول بالجواز

قال المص الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى الخ

[illegible]

اذ ليس فيه كذب ظاهرا ولانه لبس فاذا جوزنا فيما بين الصورتين الالزام تجويزه
في غيرها مما يوهم ان ما روي عبارته فيلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي لا في كلامه
ه فتامل قوله الا ان المقصود في التخاطب انما هو المعنى اه اذ الكلام الغرض متعلقا ببيان
المعنى لا بحفظ الفصاحة البلاغية كما في نقل الاحاديث اذ تلك في الحديث غير لازم قوله
ويمكن ان يجاب تقوية بالموجب اي بما هو مقتضى الحديث وموجبه في زعمكم وهو انه
وجب التادية كما سمعه ومع ذلك لا يفيد مطلوبكم اذ في صورة حفظ المعنى وتاديته
ولو بلفظ آخر صدق انه ادى ما سمعه فاولا منع دلالته على الوجوب بل المسلم
انه دال على الاولوية ثم سلم دلالته على الوجوب اي وجوب التادية كما سمعه لكنه
عم في التادية في السماع بما هو من ان يكون باعتبار ذاته او باعتبار المعنى قوله
الجواب ان فرض تغيير الاقوال يمكن تقرير الدليل بهذا لما اختلف العلماء في معاني
الالفاظ فيمكن ان يحمل الراوي على معنى عملا بمذهبه ويضع لفظا آخر موضعه يدل
عليه وينقله فح اذا نقل ذلك اللفظ الى المجتهد كان اجتهاده في لفظ الراوي لا في لفظ النبي عم
بل لعله كان يجب ان ينقل اليه لفظ النبي عم لم يحمله على ما حمله بل على معنى آخر فيصير كان
مقلدا للراوي وذلك مناف للاجتهاد وفي تحرير انه عند هذا التقرير اندفع ذلك
الجواب ثم يمكن ان يقال العادل لا يجزم ابدا بانه نقل كلامه عم في محل الخلاف والا كان
تدليسا ولا يبعد ان يجيء في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم جواز النقل بالمعنى
قوله ولا يرتفع اليقين بالشك والفائدة قبول رواية كل منهما في غير ذلك
الحديث وكذا يجوز للحاكم العمل بشهادة كل واحد منهما بدلا لا معا في وقائع
فان قلت كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعا ان احدهما كاذب فيلزم المجتهد
العمل برواية الكاذب كذا يلزم الحاكم العمل في واقعة بشهادة من علم قطعا
كذبه وذلك غير جائز قلنا انا لا نتعبد في الاجتهاد الا ان نعمل في كل خبر معين برواية

قوله فان عدم ... يكره ... وذلك الالفاظ ... والعمل ... لا ان عدم ... الحنوث ... وجوزنه ... لنقد ... الحنث مطلقا ... لسبب ... الا ... العدل ... او ... العدم ... العدل الاخر ... او ... الغاية ... الحنث ... الحنث ... هو النوع ... الحنوث ... قدير ... والحنوث ...

قال المص مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد منهما (نسخة: الاصل)

من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين فمعنى انه
يجب العمل بما هو مقتضى اليقين الذي كان لا بما هو مقتضى ذلك الشك الطارئ
لا بمعنى انه بقي اليقين الذي كان ولم يزل بالشك اذ لا شك في ان الشك ينافي
اليقين ويبطله بانه يزول اليقين الذي كان واما انه يجب ان يعلم ان الاخبار التي
وصلت الينا فجميع رواتها عدول بل فغير لازم بل يكفي ان رواتها عدول لو علم
لا معا لكن منعه دون بان كل خبر لا بد ان يكون رواته عدولا احادا لا بكونهم عدولا جميعا
بل الفرق بينهما وليس فيه حكم واذا عرفت الحال في الرواية فقس عليها الشهادة
قوله ولا دليل فيه على وجوب العمل اه قول يمكن تتميمه بعد تسليم انه لما كان ذلك
الواقع لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا وثانيا بها ان من قال الجواز والوقوع
قال بالوجوب ثم لم يكن قايل بالجواز والوقوع لم يكن قايلا بالوجوب وفي ذلك كلام
في وجوب العمل بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا والجواز
لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فصار واجبا بالاجماع فثبت وجوب العمل في الجانبين
فتدبر قوله والعنعنة بان يقول في الشهادة شهدت عن فلان وهو عن
فلان اذ لا يجوز في الشهادة تعدد الاصل بخلاف الرواية قوله والجواب من
طرفهم لم يجب بانه قياس الرواية على الشهادة لان هذا قياس للمجتهد على الحاكم لا
للراوي على الشاهد فتامل قوله اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث اه قوله
المراد بالعدل ما يتناول التابعي والصحابي وغيرهما لكن المسئلة مفروضة في خصوص
غير الصحابي ولهذا قال مجلس السماع وكذا ذكر السمع في جواب قالوا وكذا يقول
الراوي الآخر اذا كان واحدا ايضا مستوفقا لهذا الراوي في العدد لكن كان
اشد ذكاء واقوى حفظا واقدر سهوا من هذا الراوي فحكمه حكم ما اذا تعدد
الرواة وح نقول في تقرير دليل المخالف نسبة الوهم الى الجماعة ذكاءه ونقصان

قال المص مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد

ضبط الظهر هذا واما صورة مساواتهما من جهة الكمية والكيفية فداخل تحت قوله فالجمهور على انه يقبل فتامل ولا تقتصر على ما هو في الكتاب **قوله** واما في غيره مثل ان يسنده عدل والمسند والمرفوع والموصول بمعنى ويختلف الاعتبار من جهة انها تقابل من الالفاظ الثلث وسيجي الفرق بين المرسل والموقوف والمنقطع فنفس عليها مقابلاتها **قوله** فان قيل لو صح الحكم المس مثلا موجبا للوضوء او الخبر الذي روي فيما يعم به البلوى وحاصله الاحتجاج على مذهب الحنفية بانه لو كان هذه الاخبار صحيحة وكان كلامه عم كان ينبغي ان يبلغه عم الى عدد التواتر ليسلم عن احتمال بطلان صلوة اكثر الناس اذ لا يلزم من الخبر الاحاد ان يطلع عليه الاكثر فكيف الجميع والحاصل ان الاحتراز عما يؤدي الى امر كذا واجب عليه عم وذلك انما يحصل بان يبلغه الى عدد التواتر هذا تقريره واقول يمكن منع ذلك والمستند انه لما علم النبي ان ذلك الخبر ان نقل احادا يصل الى جميع الامة فلا يجب عليه الالقاء الى عدد التواتر والمنع اذ لا تادية الى بطلان صلوة الاكثر ويتوجه عليه ايضا ما ذكره بان ابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة اذ لم يعمل به دون من لم يبلغه اذ لا يجوز تكليف الغافل اقول فيه نظر اذ يلزم ح انه فات فائدة التكليف بالنسبة الى من لم يبلغه والاصوب ما ذكرنا فتدبر **قوله** قال وآله عم ادرؤا الحدود بالشبهات اقول تتبع ظاهر الحديث انه اذا تعين الحد في حق احد يسقط بالشبهة لان الشبهة معتبرة في تعيين اصل الحد فتامل **قوله** لان الظاهر انه لم يحمل عليه الا لقرينة وليس هذا عملا باجتهاد الصحابي وتقليد له فتدبر **قوله** وفي العمل نظر اقول الحق العمل بالحديث لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث وليس حجة بل انه اشكل عمل غيره ممن روى الحديث فانه لا يعتبر اتفاقا فتامل **قوله** لنا في تقديم الخبر يقدم اقول انما يقدم فيه الخبر في موضع ثلث لانه اما ثبت فيه العلة لا بنص راجح فاما ان يثبت لا بنص اصلا بل يثبت

قال المص خبر الواحد فيما يعم به البلوى

قال المص مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول

قال المص مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه

قال المص مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس

بالاستنباط

بالاستنباط كالسبر والتقسيم والدوران او ثبت بنص مرجوح او مساو وفي كل من الصور لا يستوي في جميع هذه الصور فلا يثبت به تمام الدعوى كما لا يخفى **قوله** لنا في تقديم الخبر يقدم ذلك المحقق قد نبه الى دفع ذلك بقوله لا يخفى ذلك من الصور التي يشهد بها كتب الشرع من تتبع كتب الشرع علم منها انهم يقدمون الخبر في جميع المواضع الثلث فيتبع ثم القياس في التمثيل الاول قياس الجنين على ساير الامور المسكوك فيها التي لا يجب فيها شيء وفي الثاني قياس الاصابع على ساير الاعضاء التي تتفاوت منافعها وفي الثالث قياس لدية الزوج على ساير ما لا يملكه الزوج **قوله** فقال الا نتوضى بماء الحميم فقاس ماء الحميم اي الماء المحموم الحار على المأكولات الحارة اذ الحديث ورد فيها وهو انه عم اكل لحم الابل ثم توضوء بعده وقال هذا **قوله** فكان الخبر معتدا فان قيل ما ذكرتموه من خبر معاذ يدل على تقديم الخبر مطلقا قلت لما ثبت في المقام الثاني ان القياس قد يقدم فيخصص الخبر المذكور بما عداه ويبقى عاما فيما عداه فتامل **قوله** فلانه يرجع الى تعارض الخبرين الخ اقول هنا نظر اما اولا فلان الظاهر ان عكس الصورة التي يقدم فيها القياس على مذهب المصنف وهو ان يكون العلة قطعية سواء كان ثبوتها بنص قاطع او دليل آخر كالاجماع ووجودها في الفرع يثبت بنص راجح في الدلالة على دلالة الخبر يقدم فيه القياس ايضا بمثل الدليل الذي ذكره المصنف وذلك بان يقال انه يرجع الى تعارض الخبرين وهو الخبر المفروض والخبر الذي يدل على وجود العلة في الفرع والمفروض انه راجح فيتقدم واما ثانيا فلانه اذا كانت العلة يثبت بنص راجح لكن لا يحصل القطع بوجودها في الفرع ظن لكن الظن الحاصل به اقوى من الظن الحاصل بالخبر او يثبت بنص راجح في الدلالة ايضا كالعلة يقدم القياس ايضا فح يرجع الى تعارض الظنين او الخبرين والفرض رجحان في احدهما فيتقدم وعلى تحرير دليل المص

على ما قرره الشارح يدل على ان القسمين ان في شق التوقف وظاهر انه لا مجال للتوقف
فيهما ويمكن الاعتذار من قبل العلامة بان الحكم بالتوقف في الاعم منهما ومن غيرهما لا ينافي
ظهور تقدم القياس في قسمين من هذا الاعم بعد تدقيق النظر وطلب الترجيح اذ مقصوده
انه يتوقف حتى يظهر الرجحان فيعمل به لكن بعض الكلام في انه لا فرق بين ما ذكره وبين
العكس الذي ذكره ابن الحاجب في احدهما بالتقديم وترجيح الآخر في صورة التوقف
ولم يعكس والامر فيه هين قوله فهو لا يقول بعدالة بين صحابي قال كذا انما
خص المرسل بذلك ولم يجعله متناولا لما قال الصحابي قال كذا ولم يسمع منه بل من
صحابي آخر او تابعي وذلك لان حديث المرسل من الصحابي لم يقع خلاف في قبوله
وذلك لان الصحابي لم يجزم بالاسناد اليه ما لم يكن المروي عنه عدلا بالاتفاق
ولما كان جل غرضه تحرير المذاهب ببيان الخلاف لم يجعل الكلام متناولا له وقد
يجعل المرسل اخص من ذلك وهو ان يكون الاول تابعيا ولم يعتبر في هذا الموضع
بذلك لان الخلاف وقع في اعم من ذلك ثم لو جعل المرسل بالمعنى الاعم الشامل للصحابي
يحتاج في توجيه التعريف الى تكلف بان الصحابي اذا نقل عن غيره كان هذا الاخبار
عن صحابي فتامل قوله لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده اي عند الراوي المرسل لكان جزمه
نظرا الى ظاهر الاطلاق باسناد الحديث الى النبي بواسطة رواية ذلك المروي
عنه الموهم ذلك الجزم او الاسناد ولكن ذلك الراوي المرسل الذي سمع من عدل
تدليسا وذلك بعيد ممن ثبت انه من ائمة نقل الحديث ولكن لم يكن بعيدا ممن هو عدل
لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث وبهذا يندفع ان مجرد النقل لا يوجب الجزم بذلك
بل تحقيق الظن ولكن هذا يقتضي قبول قول المرسل العدل سواء كان من ائمة الحديث
او لا كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث اذ ما نقله آخرا لكن هذا يقتضي قبول قول المرسل
العدل لا يندفع بما قرره من عبارة الشرح اذ لا شك ان خبر هو في قول الشارح وهو

اعظم ذلك في قوله وذلك بعيد عبارة عن التدليس والتدليس حرام ينافي العدالة سواء كان
من ائمة الحديث او من غيرهم بل الصواب ان يعتبر بما يقال ان ذلك تدليس لو وقع من
ائمة الحديث لانهم عارفون بطريق رواية الحديث وانه لا يجوز الاسناد اليه
اذا لم يكن المروي عنه عدلا فاذا فعلوا مع وجود هذه المعرفة كان تدليسا وتلبيسا
واما غيرهم فيجوز ان لا يكون لهم هذه المعرفة فاذا فعلوا ذلك لم يكن تدليسا لان
التدليس من غير الائمة يجوز ولو كان عدلا دون الائمة ثم اقول لا يخفى ان المراد من
الائمة على ما فسر به شارح الشرح من كان مشتهرا بذلك ورووا عنه الثقات واعترفوا
له بصحة الرواية وظاهر ان الائمة وان كان الكل من حالهم ان يحصل لهم المعرفة المذكورة
لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم بل كثيرا ما يتحقق في غيرهم بل كثيرا ما يوجد عدول
علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فالاصوب في تقرير المسئلة ان يقال اذا
وقع الارسال ممن عرف هذه المسئلة وهي انه لا يجوز الجزم بالاسناد اذا لم يكن
المروي عنه عدلا كان مقبولا سواء كان من ائمة النقل او من غيرهم والا فلا او يقال
اذا علم من عادة ذلك الراوي المرسل انه لا ينقل الا عن عدل قبل والا فلا ولا
يخفى ان بين التقريرين عموما من وجه اذ قد يتحقق العادة بدون المعرفة المذكورة
وبالعكس فالاظهر ان يقال اذا عرف المسئلة او علم من عادته انه لا يرسل الا
اذا كان المروي عنه عدلا قبل والا فلا فتامل قوله ولا يحصل الظن اي الظن
المعتبر شرعا والمراد بالشك الاحتمال القادح في ذلك الظن وان لم يكن متساوي الطرفين
قوله والحاصل منع الملازمة ظاهر ان الجواب يرجع الى ترديد عند قوله
لقبل في عصرنا بانه ان كان المراد المقبول من غير الائمة منع الملازمة وان كان
المراد المقبول من الائمة وهو المتنازع فيه بيننا وبينكم منع بطلان التالي اقول
الظاهر ان المجيب منع الملازمة مطلقا ثم على تقدير تسليم الملازمة منع بطلان اللازم

مباحث الامر والنهي

قال المصنف الامر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا

في الائمة يدل على ما ذكرنا قوله في الجواب فانا بل زماننا يرسلون غالبا ولا يروون
ان لا ينكرون من يروون وكذا قوله في المتن لغلبة الخلاف فيه انما يلائم ما قررنا
فتامل قوله الجواب منع ذلك في غير الائمة اقول فيه ان الجزم باسناده اليه من غير
علم بعدالة المروي عنه كان تدليسا اذ لم يحصل الجزم من غير العدل فغير اراءة الجزم
كان تدليسا والجواب انه يجوز ان يحصل له الظن من قول غير العدل الصدوق قوله
او انه لا يحتاج اليه ارسالا تعديلا على تقدير ان يكون ممن ثبت عدالته قوله وهو ان يكون
قول الصحابي اي لا يكون قول الصحابي قوله ثم فيكون مردودا جزما اذ يجوز ان لا يسمعه
عنه عم بل انما يقول ذلك باجتهاده وهو لا يكون حجة فتامل قوله فرغ من السند لشرع
لما ان البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من
اقسام المتن لا يتعلق به بحث اصولي فان علم الاصول انما ينظر في ادلة الحكم والخبر
من حيث هو خبر ليس منها ثم انه بدأ بالامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما و
بمعرفتهما يتميز معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام ثم لما كان النسخ من الاحوال
المشتركة بين الاثنين اي الكتاب والسنة دون الاجماع كما يجيء ذكره قوله
حقيقة في القول المخصوص اتفاقا الخ انه اراد انه حقيقة في القول المخصوص
اعم من ان يكون بخصوصه او في ضمن القدر المشترك بينه وبين الفعل المطلق حتى يلائم ما
يذكره بعيده من المخالف وان كان الملائم لما يذكره اخر البحث انه حقيقة في القول
المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه ثم لما كان الامر من اقسام الكلام والكلام عندهم
قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا فالامر ايضا ينقسم اليهما ولهذا عرفوه باعتبار كل منهما
وعلى تقدير ان يكون متواطيا كان للقدر المشترك بينهما اي مفهوم احدهما على
ما سيصرح به قوله والا لبادر الاخر قال في شرح الشرح يعني ان عند الاطلاق
الامر يسبق القول المخصوص الى الفهم على انه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا

لبادر كل منهما

لبادر كل منهما على طريق الخطور او لم يبادر شيء منهما على طريق الارادة كما سبق
في بحث المشترك اقول فيه نظر لانه لو كان المبادرة على سبيل الخطور من علامات الحقيقة
فينبغي عدم وجدانه في غيرها مع انهم صرحوا بان فهم الجزء سابق على فهم الكل وفهم الملكة
سابق على فهم العدم المضاف اليها الخ الا ان يكتفى في علامة الحقيقة بعدم تبادر الغير على
طريق الارادة عند عدم القرينة على ما مر والظاهر ان مراده انما هو علامة الحقيقة
على ما يدل عليه ما وقع في بعض نسخ الشرح من وقوع كلمة الواو الجامعة موضع او
الفاصلة ولا يخفى ان ذلك مع ما فيه من ارتكاب التكلف في عبارة الشرح غير ملائم
لما سبق منه في العموم في بحث الاشتراك اذ لم يجعل احد علامة الحقيقة مجموع الامرين
فتذكر وقيل معناه يفهم عند اطلاق لفظ الامر بلا قرينة ارادة كليهما عند من
يقول يجب اعمال اللفظ المشترك في معانيه الغير المتضادة اذا خلا عن القرينة
او لم يفهم ارادة شيء منهما عند من يقول انه اذا خلا عن القرينة كان مجملا ولا يحمل
على شيء اقول كون اللفظ المشترك عند عدم القرينة يحمل على المعنيين معا وان كان
يجيء في بحث العموم لكنه لم يسبق منه عين ولا اثر واقول الاظهر ان يتبع هذا الكلام
اشارة الى ما اشير اليه من الخلاف في ان علامة الحقيقة اما عدم سبق غيره الى الفهم اي
على انه مراد كما اختاره الشارح او سبقه كذلك على ما قاله غيره فمعنى الكلام والا اي
لو كان مشتركا بينهما لبادر الاخر ايضا على ما في بعض النسخ من ذكر لفظ ايضا عند من قال
بان علامة الحقيقة سبقه الى الفهم من حيث انه مراد او لم يبادر شيء منهما عند من
قال بان العلامة عدم سبق غيره من حيث انه مراد قوله والجواب انه لو لم يكن حقيقة
لزم المجاز قال في شرح الشرح اقتصر على المعارضة لظهور الحل كما نقل عن الاقدس
وتوجيهه انه ان اراد بقوله لا شك انه حقيقة في القول انه حقيقة فيه بخصوصه
ومن حيث انه نفس الموضوع له فعين النزاع وان اراد من حيث انه من افراد الموضوع له

فلا ينفى التواطؤ كما اذا دخل زيد فقلنا دخل رجل اقول سيذكر الشارح آخر البحث
انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وذلك مجمع عليه والقول بالتواطؤ لما كان
مخالفا للاجماع كان فاسدا ويعترف شارح الشرح حيث قال يفهم من اطلاق
الامر القول خاصة ومنع هذا مكابرة فتدبر ثم اقول في الجواب مخالف لما سبق
في بحث ترجيح المجاز على الاشتراك حيث قال فمن مفاسد الاشتراك انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ويمكن
دفعها بان المراد باختلال التفاهم هناك ان لا يفهم منه شيء وههنا اراد به ما يتناول الغلط
عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده فلا مخالفة وصار حاصل الجواب انه كما كان
الاشتراك مخلا بالتفاهم من حيث انه قد لا يفهم شيء منه كذلك المجاز يخل بالتفاهم
من جهة انه قد يفهم منه غير المراد فتعارضا وتساقطا ثم اشار الى تقوية الدليل بالاشارة
الى ما سبق من ترجيح المجاز بوجه آخر لم يعارضه شيء من وجوه ترجيح الاشتراك ودفع
الدليل وقول المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم ليس المراد منه ان كونه خلاف
الاصل صار سببا للاخلال بالفهم على ما هو الظاهر بل المراد انه خلاف الاصل لانه يخل
بالتفاهم ويمكن ان يتكلف ويحمل على الظاهر بان المجاز لما كان خلاف الاصل فينبغي
ان لا يصار اليه عند عدم القرينة فاذا حمل عليه عند عدم القرينة كان في صورة
الغلط كان من الاخلال بالفهم فتامل **قوله** والا وجب رفع الاشتراك والمجاز
اصلا اقول فيه نظر اذ ذلك انما يكون فيما لم يكن هناك دليل على ما يحقق الاشتراك
او المجاز وفي الصورة نلتزم رفع الاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل والحاصل ان
هذا الدليل انما يعتبر حكمه فيما لا دليل يكون راجحا على تحقق احدهما وقد مر نظيره فتذكر
قوله لا يصح دلالة الاعم على الاخص كما اذا قال فاشارة الى ما مر منه انه انما يفهم من
الامر القول المخصوص بخصوصه والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه كما مر في مثال

الحيوان

الحيوان والانسان وانت تعلم ان هذا يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من قوله حقيقة
في القول المخصوص انه حقيقة فيه بخصوصه **قوله** اقتضاء فعل غير كف اراد بالا
قتضاء ما يتناول ان يكون على سبيل الوجوب او الرجحان الغير المنتهي الى حد الوجوب
اذ قد مر منه ان الامر يتناول المندوب **قوله** لذمهم الادنى بامر الاعلى
تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العقلاء
يذمون الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولو لم يكن لا ان
فيه الاستعلاء لما استحق الذم **قوله** ويرد عليه قال شارح الشرح قد اجاب عنه العلامة
بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان
لا يكون كفا كما في اضرب او كان ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق
لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصلا لكنا نقول لا خفاء في ان المراد الكف عما هو
ماخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظي فيدخل فيه اكفف ويخرج لا تكفف
انتهى وربما قيل المراد انه عند العود الى اللفظ كان دلالته على الكف بصيغته
وذلك متحقق في مثل لا تزن دون كف عن الزنا اذ دلالته على الكف من حيث
الجوهر اقول الاقرب ان يجاب بما سبق من الشارح المحقق في توجيه تعريف الوجوب
والحرمة اعتبارا اختلاف الحيثية وقد اشرنا اليه وتوجيهه ان مثل كف عن الزنا
يدل على طلب الكف عن الزنا من حيث انه ملحوظ بذاته مقصود بنفسه فالكف ح كا
لصلوة والصوم في مثل صل وصم وكان مقصود الشارع في نفسه واما مثل لا تزن
فدلالته على الكف عن الزنا انما كان باعتبار انه ملحوظ لا بذاته بل من حيث كان
متعلقا بالزنا فالكف في الاول كان مستقلا بالمفهومية وفي الثاني كان غير مستقل
بالمفهومية اقول ويمكن الفرق بوجه آخر وهو ان الكف في كف مطلوب في ذاته
كالصلوة واما في لا تزن فالغرض الاصلي متعلق بعدم الزنا لكن لما كان العدم غير

قال المصنف الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء

[illegible]

[illegible]

هو لا، غير مقدور ولا يمكن صالحاً لان يكلف به و يطلب من المكلف نعلق بما هو
وسيلة اليه وكان مقدوراً وهو كف النفس عن فعل قوله كف عن الزنا كان الكف
مقصوداً لذاته وفي لا تزن كان الكف مقصوداً لغيره وهو عدم الزنا ولا يخفى لطف
هذا التوجيه فتدبر لكن قد مر من الشارح انه لا حاجة الى قيد غير الكف قوله ولان الحق
عطف على قوله كف قال في شرح الشرح لكن يجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل
التضرع او التساوي لا يسمى امراً ورد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا نسلم القطع
بما ذكر ان اراد التسمية اللغوية وان اراد العرفية فلم لا يجوز كونه حقيقة فيهما لغة
اقول على انه يمكن المناقشة فيما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على ان في المطلق مجاز كما
هو راي الاشعري الا ان يقال مراده بقوله على سبيل التضرع او التساوي بما لا يكون
على سبيل الاستعلاء، نعم يمكن ان يجاب بالتزام انه تحقق في المثال الاستعلاء، و
ذلك لان فرعون كان مضطراً الى اعانة هؤلاء العلماء محتاجاً اليهم فعلى سبيل
التواضع يمكن ان يقول لهم ذلك وبعظمهم في نفس حقهم فلان يتكلم معه على
سبيل الاستعلاء تعظيماً للعلم فتامل نعم لو استدل بهذا على عدم اعتبار العلو في مفهومه
لتم ولم يندفع عنه الجواب الذي ذكرنا وقد يجاب ايضاً بان الامر بمعنى المؤامرة اي
المشاورة اقول فيه انك قد عرفت انه حقيقة في القول المخصوص فعند الاطلاق
يحمل عليه ولا يحمل على غيره فتامل قوله دنا بينها ان الطاعة موافقة الامر اقول لكن
في ترك المنهي عنه يتحقق الطاعة خصوصاً عند من قال ان المكلف في النهي هو الكف
الذي هو فعل وجودي كيف وعند هذا لم يتصور العصيان فيكون طاعة يرشدك
الى ما ذكرنا ما يجيء في تعريف النهي بانه القول المقتضي طاعة المنهي عنه وانتفاء اضافة
الطاعة الى المأمور يدل على تجريده عن الاضافة الى الامر على ما لا يخفى وعلى الوجهين
يندفع الدور من جهة لفظ الطاعة فتدبر قوله واعلم جواب عن الدور المذكور من وجهين

بوجهين والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول كان الامر المأخوذ في تعريف
الامر بين في تعريف الطاعة مرتبة معنى الكلام المطلق وفي الوجه الثاني لان الامر
المأخوذ في التعريفين مأخوذ بالوجه الذي يمتاز به عن جميع ما عداه لكنه وجه عرفي
وهو الوجه الذي حصل لكل احد عارف باللغة قبل التحديد لكن هذا لا يلائم ما سبق
منه في بحث الجزء لان ما سبق منه في هذا البحث وفي بحث العلم انه فرق بين مقصود الشيء
وتمييزه وحصوله بنفسه واذا اجرى ذلك في هذا المقام كان المعنى انه يتميز الامر عندنا من
غير تصور له فان التميز حصل لحصول الشيء بنفسه دون الحصول بصورته الذي هو التصور
والعلم وانت خبير بان في هذا المقام مردود بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره
ولا يكفي التميز المنفك عن التصور وهذا ما اشار اليه في شرح الشرح بقوله ولا يخفى
ما فيه وما ذكره بعضهم من الحوالة وجه كلام الشارح مثل ما ذكرنا اولاً ولم يتنبه بفساد
الحوالة فتنبه اقول يمكن ان يوجه بان الامر لما كان من اقسام الكلام النفسي وهو صفة قائمة بالنفس
فهو حاصل لها بنفسها والعلم بها حضوري والامر المطلق المعتبر في التعريف فيمكن
ان يكون المعرفة المتعلقة بفرده الحاصل بنفسه متعلقة به في ضمنه اذ العلم الحضوري
بفرد شيء يستلزم العلم الحضوري بمطلقه في ضمنه بل عينه باعتبار كما ان وجود الفرد في
الخارج عين وجود مطلقه ونوعه كما هو راي من قال بوجود الطبايع لا بشرط شيء في
الخارج وهذا يكفي في صحة التعريف نعم له اعتبار آخر حصوله في النفس بصورته والتعريف
لاجله قوله لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو قيل اراد بالعفو المحو وهو بعيد
الاحياط فع لا حاجة الى ما ذكره بعضهم الى عند تخلف الثواب والا لما صح قول بعضهم
الى عند العقوبة والى ما تكلف به شارح الشرح لان حد النهي يقابل حد الامر فمن حده
بالجزاء بالثواب على الفعل لزم ان يحد النهي بالجزاء بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير
العفو قوله واعترض عليهما اقول الظاهر ان المعرف شامل فعرف الامر بلازمه او اراد

قال المص المعتزلة لما انكروا
كلام النفس قالوا اقول القائل

بالجزما هو ملزوم من الطلب والاكليف بنصوص من العلماء بتعريف احد الانواع المتباينة الاخر
فان ذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فتامل **قوله** فانه يرد بحمله من بعض
الايجاب اعني الصلوة الندب فكما يتوهم لكن علمتم فيهم خيرا ومن الندب التأديب
كقوله لابن عباس كل مما يليك والفرق لكن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب
الاخلاق الا ان ذلك ربما يفيد ملكة يصدر منها الافعال المستجلبة للثواب الارشاد
فاستشهدوا اي عند المداينة الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم لظهور
ان ليس المراد الاذن بالعمل بما شاء وان القرائن تدل على ارادة التخويف ومنه
التهديد الانذار الامتنان على العباد كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام
آمنين التسخير كونوا قردة خاسئين التعجيز فاتوا بسورة من مثله الاهانة ذق
انك انت العزيز الكريم قيل والانسب جعله لا ذلال ومثال الاهانة قوله تعالى
قل كونوا حجارة او حديدا مما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كان اعزاء او اذلاء
والا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويقرب منه ما سموه احتقار التسوية
اصبروا او لا تصبروا والفرق بينها وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه توهم
ان ليس له الاتيان فابيح له وفي الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فرفع ذلك
بالتسوية الدعاء اللهم اغفر لي التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي فكانه لا يرتقب انجلاءها
الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون وقيل في الفرق بينه وبين الاهانة ان الثاني انما
يكون بفعل او ترك والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء
بانه لا يعبأ به يقال انه احتقره والحاصل ان الاهانة هو الانكار والاحتقار هو
عدم المبالاة التكوين كن فيكون والفرق بينها التكوين وما التسخير ان في الاول
يقصد تكوين الشيء المعدوم وفي الثاني صيرورته منتقلا من صورة او صفة الى اخرى
ففيه زيادة اعتبار وقد يجيء صيغة الامر للخبر كقوله عم اذا لم تستح فاصنع ما شئت

الرصفون

اي ضعف فيصير معانيه ستة عشر **قوله** عن مبلغ امر الغير او حاك الفرق بينهما
ان المبلغ هو الرسول وقد يحكى من دون الرسالة **قوله** وعن الثاني انه ليس
قول الغير افعل قال في شرح الشرح لان معناه لمن يصدر هذه الصيغة عن القايل على
قصد طلب الفعل عن الغير اقول حمل الغير على المخاطب بقرينة التعريف هو الاولى
وقرينة في التعريف بقوله لمن دونه ولهذا قال على قصد طلب الفعل عن الغير وهذا كما
يرى خالية لما لم يتعلق الى تعلق من غير زيادة وايضا حمل قول القايل للغير على انه
يصدر هذه الصيغة منه على قصد طلب الفعل عنه لا يخلو عن تكلف بل الاصوب ان يحمل
الغير على انه فاعل القول وضمير غيره للامر وضمير انه للشان واسم ليس هو افعل او
يقول ضمير انه راجع الى افعل الصادر عن المبلغ والحاكي والحاصل ان هذا القول امر
لكنه ليس امر الحاكي والمبلغ فيبغي اخراجه عن التعريف من هذه الحيثية ويخرج عنه من جهة
ان القول انما ينسب الى من صدر عنه اولا الا من يبلغه او حكاه لا الغير كما في هذه القصيدة
قول فلان وهذا البيت لفلان وذلك ظاهر **قوله** وقال قوم هو صيغة افعل
اقول هذا التعريف ينتقض بالدعاء والالتماس والحاصل انه يصدق على افعل اذا صدر
عن المساوي او الادنى الا انه بقي التعريف عن قيد من دونه لظهوره وشهرته عندهم
قوله بل صيغة الامر مجردة اقول غرضه من لفظ افعل بالامر تنبيها على ان افعل كناية عن
مطلق الصيغة والمراد منه خصوصه وذلك كما قالوا في تعريف الفعل المجهول الا فعل يفعل
فاوقع في المتن من لفظ نحوه بعد افعل ليس على ما ينبغي وبما قررنا ظهر ان ما في شرح الشرح
الصواب صيغة افعل مجردة ليس بصواب **قوله** وقد يجاب عنه بان المراد القراين
الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم اقول فيه بحث لان المتبادر عند الاطلاق على ما هو
الحق عند المص وغيره من المحققين هو الايجاب فيلزم ان لا يسمى افعل اذا كان للندب
امرا وقد مر انه عند الاكثر كان المندوب مأمورا به وايضا التعريفات التي ذكرت ههنا للامر

لا يقتضي التخصيص بالايجاب اللهم الا ان يقال من عرف هذا التعريف كان المتبادر عنده
من افعل هو مطلق الطلب او كان ممن ذهب الى ان المندوب ليس بمأمور به ولا يخفى
ان هذا السؤال والجواب يجري عند قول الشارح وقد يجاب عن الاول بان المراد قول
افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق **قوله** وفي الامر المعنى اي صيغة
الامر ولا يخفى ان بهذا التوجيه يندفع ما يتراءى من الدور ايضا الذي اورد على الحد بلفظ
التهافت **قوله** وقد اجيب عنه بان مثله يجري في الطلب والحمل على ما قيل ان الامر
الذي هو عبارة عن الارادة هو الكلام اللفظي اي قول افعل فلا يلزم وقوع المراد
قوله وقد يدفع النقض بالمنع قال في شرح الشرح فان قيل فيجري مثله في الارادة
وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك طلبه وكما ان الطلب يحتمل
عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب الهلاك اذا علم انه لا يقع
ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع اشارة الى منع استحالة كون
العاقل طالبا لهلاكه انتهى اقول لا يخفى عليك ان المنع مشترك اذ يمكن ارادة ما يترتب
على الهلاك اذا علم انه لا يقع نعم لو فسر الارادة بما لا يتخلف عنه الوقوع لتخصيصها احد
طرفي المقدور لكنهم فسروها بما لا يستلزم وقوع المراد فعلم ان هذا ليس مبنيا على
تفسير الارادة بما لا يطابق اصولهم **قوله** لو وقعت المأمورات كلها مع هذا مبني على
ان ارادة الله تعالى هي تخصيص احد طرفي المقدور وهو الفعل في صورة الامر وارادة
بالمأمورات مأموراته تعالى ولا يخفى ان ذلك ثبت بمجرد كون ارادته تعالى تخصيص
الفعل بحال حدوثه على ما ذكره الشارح اقول كما في شرح الشرح فان قيل هذا على ان الارادة
من الله ومن العبد بمعنى واحد ولان ارادة الله تعالى فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق
اصول المعتزلة محل نظر وتامل اذ لا توقف للزوم ذلك الا على ان ارادة الله تعالى
فعل العبد عبارة عن تخصيصه بوقت حدوثه ولا توقف له بعد ذلك على شيء آخر

فتامل نعم كون ارادته تعالى فعل العبد عبارة عن التخصيص المذكور لا يطابق اصول المعتزلة
والشارح المحقق قد اومى اليه بنسبته الى الملة **قوله** هذه الترجمة خطأ قال في شرح
الشرح يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطأ اذ
لا خلاف في انه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس مثل امرتك وانت مأمور به
وعن الايجاب والندب خاصة مثل اوجبت وندبت ولا يبعد ان يقال هذه التخطئة
خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا يدل
على غيره كما ان للماضي صيغة كذلك ولا خفاء في ان مثل امرتك وانت مأمور
ليس كذلك بل حقيقة الاخبار اقول ما ذكره الشارح من توجيه الخطأ مندفع
بما ذكره لكن يبقى خطأ آخر وهو ان ليس النزاع في الامر بمعنى الطلب المطلق هل له صيغة
تخصه بل في ان الايجاب هل له صيغة تخصه وهذا لم يندفع بما ذكره رحمه الله بل هو
ذاهل عنه حيث قال عن مطلق الطلب ولعله اخذه من قول الشارح التعبير عنه مطلقا
وعلى هذا فتوجيه كلامهم ان يقال مرادهم بالامر في تحرير المسئلة هو الوجوب والتعبير عنه
بلفظ الامر لانه اوكد من الندب في كونه امرا على ما صرح به في شرح الشرح واما توجيه
الخطأ في الترجمة بان الامر عند القائلين بالكلام النفسي اعم من اللفظي والنفسي
فلا يصح ان يحمل عليه ان له صيغة على ما قيل فخطأ لان اطلاق الكلام واقسامه
كالامر على اللفظي والنفسي عندهم بالاشتراك اللفظي والمراد ههنا هو النفسي بقرينة
اضافة الصيغة اليه ثم حمل التوجيه المذكور في الشرح للخطأ على ما قررنا في التوجيه البعيد
خطأ لان كلام الشارح غير منطبق عليه اصلا فتدبر **قوله** واجيب بمنع كونه ظنيا و
ذلك لانه ثبت بالاجماع القولي فيه انه اجماع سكوتي ولا نسلم انه من قبيل القسم الذي كان
قطعيا ولو سلم فثبوته لنا انما هو بالآحاد فلا يفيد الا الظن ولعل لهذا قال ولو سلم
فيكفي الظن وهذا الاخير يحتمل ان يكون مبنيا على مذهب من يجوز الظن في الاصول ويحتمل ان

بكون على مذهب الكل اذ العلم بمدلولات الالفاظ لما لم يتصور فيه اليقين فكانه مستثنى من الحكم الكلي من القائل بان الظن لا يكفي في الاصول ويحتمل ان يكون مبنيا على ان هذه المسئلة ليست من الاصول بل هي اشبه بوظيفة اللغة كالبحث عن مدلول غير الامر من صيغ الماضي والمضارع وغيرهما وهذا اقرب فتامل قوله والمراد به اسجدوا اه يعني ان المراد بالامر هو لفظ اسجدوا لا مفهوم لفظ ا م ر فلا يتوجه ان الكلام في مدلول صيغة الامر لا في مفهوم لفظ ا م ر ثم تمسك الاستدلال على انه اذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قائل بالتفصيل بان بعضها حقيقة في الوجوب وبعضها حقيقة في غيره وعلى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة او على ان الذم والانكار مترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى امر خارج عنها كالقرائن الخارجة وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من السوق وكلام الشرح اقرب الى الوجه الثاني وكذا الدليل الذي يذكر بعده اقرب الى هذا الوجه اذ الغرض من قوله لا يركعون هو الذم دون الاخبار وقد رتب على مجرد مخالفة مدلول هذه الصيغة من حيث هي من غير مدخلية خصوصية المادة والامور الخارجية فدل على ان الصيغة من حيث هي دالة على الوجوب دلالة ظاهرة ولا يدل على غيره كذلك والا لم يترتب الذم بل يجوز ان يحمل على غيره فعلم ان كونه حقيقة في غيره فينتفي احتمال الاشتراك اللفظي وقس عليه ما ذكره من نظايره قوله افعصيت امري خطاب لابليس قبل هذه الاية مع قوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ابليس ما كان من الملائكة ورد بانه يجوز ان يكون قوله لا يعصون في شان بعض الملائكة او يكون ابليس مخصوصا من ان الحكم على ان الاصح انه كان من الجن ففسق عن امر ربه ولا ينافي صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله في عموم اسجدوا للتغليب قوله تهدد مخالف الامر تحذيره لان الذين يخالفون فاعل فليحذر على ما هو الظاهر لا مفعوله والا لاحتاج

الى اضمار

الى اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو خلاف الاصل وان تضمن مفعوله وهو الامر بخصوصه مستعمل في الايجاب اذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب والاباحة والتحقيق اشعار الاية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها في معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب على انه لو حمل الامر المذكور على انه للندب والحسن يحصل المقصود وذلك لان الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه ولا تحقق ما يقتضي لا وقوعه في الجملة سفه غير جائز بمعنى انه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المايل وعلى جميع التقادير اندفع ما يقال لا نسلم ان قوله فليحذر للوجوب لانه عين النزاع لانا قررنا انه مستعمل في الوجوب وذلك اعم من ان يكون حقيقة فيه او انه مستعمل في الندب وهو يكفي في مطلوبنا ومعنى يخالفون عن امره يتركون امتثاله والاتيان بما امر به واذا اوجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب وايضا اسناد حكم الحذر عن العذاب الى المخالف يقتضي ان يكون حذره عنه من حيث المخالفة وذلك انما يكون اذا اقتضى الى العذاب كما في قولك فليحذر السارق للامير ان يعزيه قوله لا نسلم انه مطلق هذا بظاهره منع على المنع والعله مستعمل في المعنى اللغوي وما ذكر في مقام السند ظاهرا دليل ولا يخفى تقريره ويمكن ان يكون المنع بناء على فهم الدعوى من قول المعترض لمن قوله عن امره مطلق فيكون الاعتراض الثاني معارضة للمقدمة القطعية وهي ان الامر مطلق لا عام حتى يتم به كون مطلق الامر للوجوب وكون المصدر المضاف يفيد العموم مقيد بعدم تحقق قرينة العهد واجيب عنه بعد تسليم كون الامر مطلقا بان الاطلاق كاف في المط وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره ايضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على ما في الادلة المذكورة على مخالفة مطلق الامر كذا في شرح الشرح

واقول فيه نظر لان هذا انما يحسن لو اعترض بان الدليل لا يدل على عدم دلالتها على الندب
ايضا بطريق الحقيقة كما في الادلة المذكورة اما لو اعترض بانه لا يدل على ان جميع الاوامر
حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الاية الذي مخالفته مذموم بعض الاوامر
فلا يحسن هذا فان قلت اذا كان بعض الاوامر للندب حقيقة فلا يتوجه الذم والوعيد
اذ للمكلف ان يقول على هذا التقدير لما كان بعض الاوامر للندب فحملته على هذا ولهذا
تركت مقتضاه قلت للمعترض ان يقول لعل بعض الاوامر في اللغة حقيقة في الوجوب
فقط كالاوامر الواقعة في هذه الآيات والذم والوعيد يترتب لهذا اقول الصواب
في الجواب ان يقال لا قائل بالفصل بين صيغ الامر بان بعضها للوجوب وبعضها لغيره
وقد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر من ترتب الوعيد
والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب
خاصة واجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ
الامر من الصيغ الصادرة عنه لما ثبت ان الفعل ليس بامر فتدبر **قوله** عصى
عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك اقول المراد بالعصيان هاهنا ما يستحق به الذم
والعقوبة وذلك لان العصيان بهذا المعنى اذا ترتب على عدم الفعل كان ذلك الفعل
واجبا ولم يكتف بذلك في قوله ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص بل ضم اليه
قوله وكل عاص متوعد ويتبعه بالآية الاخرى وذلك لان للقائل ان يقول المراد
بالعصيان مخالفة الامر ولم يثبت بعد ان مخالفة الامر مما يستحق بها الذم
والعقاب فعلى ما حققنا لا يتوجه على الدليل الاول ان فيه استدراكا ولا على
الثاني ان فيه قصورا فتدبر **قوله** ولانه عطف على لانا نجد فيكون دليلا آخر
على نفي الندب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا كذا
في شرح الشرح اقول لكن يستفاد مما ذكر من وجه الضعف ضعفه وذلك بان

قال المص الندب اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم

لانه تحقق الذم على الترك كيف وهو محل النزاع فيه ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال
انما يتم على غير القائلين بالاشتراك المعنوي والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه
حقيقة لاحد الاربعة فقط ولئن اريد مطلق الاشتراك فلا نسلم انه خلاف الاصل
بل اللفظي فقط فتامل **قوله** دفعا للاشتراك والمجاز اقول لا يخفى ان ما مر من
قوله من غير دليل يكفي لنفي الاشتراك والمجاز اذ في كليهما يحتاج الى التقييد في الموضعين
او موضع واحد من غير دليل وهو باطل ولهذا اقتصر على هذا عند قول القائلين بانه
للقدر المشترك بين الثلث وهو الاذن فالوا كما قيل اه وعلى هذا فذكر قوله دفعا
للاشتراك والمجاز للتاكيد كانه قال لا يصار اليهما لا دليل عليه سيما اذا كان
خلاف الاصل اذ الاشتراك والمجاز مخالفان بالتفاهم على ما مر **قوله** مع احتمال
ان يكون للمقيد باحدهما اراد يكون صيغة الامر لاحتمال ان يكون للقدر المشترك بينهما ويكون
للمقيد باحدهما ان يكون للمقيد بالوجوب فقط وللمقيد بالندب فقط وللمقيد بهما
معا ولعل هذا اشارة الى ترجيحهم بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية وتقريره ان
اثبات مدلول اللفظ بلازم الماهية لا يجوز اذ اللازم قد يكون اعم من ملزومه فيجوز
العلم بان مدلوله لا ينفك عن هذا اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون
للقدر المشترك بين جميع ملزوماته ويجوز ان يكون للمقيد ببعضها فقط ولئن يكون
لفظا مشتركا بين تلك المقيدات الملزومة فان قلت احتمال ان يكون للمقيد
باحدها فقط او مع الآخر خلاف الاصل كما اشار اليه في الاستدلال نعم لا يثبت
اللغة بمجرد لازم الماهية لكن يمكن بضم هذه المقدمة كما فعله المستدل قلت انهم
لم يعتبروا امثال ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمة في مدلولات الالفاظ بل
اوجبوا فيها ان يكون ثبوته بالنقل تواترا او آحادا او بالاستقراء كرفع الفاعل
ونصب المفعول على ما مر وذلك لان مثل هذا الظن ضعيف لا يعتبر فيما كان لتحصيل الظن

القوى فحيث ممكنا شائعا ذايعا كافى فى مدلولات الالفاظ فتدبر اقول وبهذا اندفع ما فى شرح
الشرح انه لو ضم الى ما ذكر من احتمال ان يكون مقيدا باحدهما قولنا ولئن يكون مشتركا لفظيا
بينهما لكان احسن ليتناول هذه الصورة حتى يكون اتم فى غرض المجيب ضرورة ان بتكثر
الاحتمال يزداد الجواب قوة وذلك لما قررنا ان المراد بقوله مقيدا باحدهما هو منع
الخلو فيتناول الاقسام الثلثة وكذا اندفع ما قيل ان فى الجواب على تقرير الشارح ضعفا
بخلاف تقرير الشارحين حيث فسروا فى ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهية على ان
طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال وذلك
لان احتمال كونه مقيدا بما نفاه المستدل لكنه خلاف الاصل فتامل قوله او التواتر
اقول بعد الجزم بانه لو ثبت لثبت بالدليل الحسن تجويز كونه متواترا اذ التواتر لا يسمى
دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا فالمراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا
ولئن كان ضروريا وفى قوله فكان لا يختلف فيه مواخذة وهى انه يجوز ان يكون متواترا
بالنسبة الى طائفة مخصوصة والجواب ان ذلك خلاف الظ فى المتواترات اللغوية لان
سبب العلم مشترك بين الكل والاولى ان يتمسك فى نفى كونه متواترا بانه متفق عليه
بيننا وبين الخصم فكان اجماعيا ثم الاكتفاء بالاحاد كاف فى بيان مدلولات الالفاظ
وانه لا يمكن تحصيل اليقين فيها الا فى المتواترات على ما مر قبيل هذا ولاجل هذا لم
يعده والما الاستقراء المذكور اه فى الجواب المذكور بمنع انحصار حصر الدليل النقلى
فى التواتر والاحاد فان كان مما يفيد القطع كرفع الفاعل على ما مر فذاك وان كان
مفيدا الظن فيتوجه ما يتوجه فى صورة نقل الاحاد ولو بنى الكلام على منع كون الظن
لا يكفى فى مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق ومنع لزوم التخلف
الى اختيار الشق الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو عن زيادة مؤنة فان قلت
لفظ الامارات ربما يؤيد هذا التوجيه على ما اشار اليه فى شرح الشرح قلت يمكن توجيهه

نظيره ان الشارح اعتبر الظن الحاصل من خبر العدل فى الفاسق منه

على ان ذكر بعد من العلماء المحققين عنه الادلة على ما فى شرح الشرح منه

بان الا

قال المص مسئلة صيغة الامر بمجردها لا تدل على تكرار ولا مرة

[illegible]

بان الامارات قد يحصل فى اجتماعها العلم ولئن كان كل واحد واحد لا يفيد الا الظن قوله
وقد يق دليلان اعتراض على الوجهين بانهما باعتبار ما صح فى معتقد ما بهما لا يدلان
على عدم كون الصيغة للمرة او التكرار بل على ان المصدر الذى هو من الاجزاء المادية لا يدل
على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير شائع فيه ثم استشعر انه كيف يدل على احدهما
ولا اخفاء فى احتمالها ان الصيغة لهما ولهذا يقيد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فاجاب
بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافى الاحتمال فيقيد بما هو له لدفع
الاحتمال وبخلاف ما هى له للدلالة على كونها مصروفة عن الظ هذا وجه شارح الشرح
وتبعه غيره واقول التقييد بما هى له لدفع الاحتمال تاكيد والتاسيس اظهر من التاكيد
واصل بالنسبة اليه والتقييد بخلاف ما هى له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر مستلزم
لحمل اللفظ على غير الظ والاصل عدمه فتم الدليل الثانى واندفع الايراد والحاصل انا
نقيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير ان يكون القيد للتاكيد ومن غير الصرف عن الظ
فتدبر ثم اقول هذا الكلام من المص لا يطابق ما سيجئ منه حيث قال اذ الامر بفعل مطلقا طلب
الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية لا الماهية اذ لا شك ان الجزئى هو الماهية المقيدة
بالوحدة اللهم الا ان يق ان مراده من المرة ان لا يكون متكررا وح يظهر فائدة الخلاف فى
ان المط هو الحقيقة او المرة وقيل ان هذا الكلام من المص مخالف لما اختاره فى شرح
المفصل من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة اقول قد صرح
صاحب المفتاح فى بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة
واما المصادر الغير المنونة الذى كان فى ضمن المشتقات فالاجماع على انها للطبيعة
من حيث هى فالصواب فى بيان الموافقة بين كلاميه ما اشرنا اليه فتامل قوله وهو انتفاؤهما
فى جميع الاوقات وذلك لما ثبت فى مبادى اللغة من صحة التكاذب بين المطلقتين
عرفا وذلك يقتضى ان يكون احدهما للدوام واللائق بذلك هو السلب والنفى لان الاصل

[illegible]
الفعل والفعل المقيد بالمرة او بالتكرار [illegible]
اصل الوضع ما ذا ولم لم يكن [illegible] اللفظ اصلا [illegible]
ذلك فتدبر منه

بالنسبة الى الوجود فهو بالاستمرار اولى قوله فيلزم التكرار في المامور به فان قلت هذا
غير تام اذ يجوز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما دايما اثبات الآخر دايما
قلت يمكن الجواب عنه بوجوه احدها ما اشير اليه في شرح الشرح بان مفروض الكلام في ضدين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون اقول وثانيها ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده فاذا
دل النهي على التكرار والاستمرار وينتفي جميع الاضداد دايما يلزم ثبوت ذلك الشيء
دايما لما تقرر من مذهب الكعبي انه لا يمكن الكف عن الضد الا بفعل ضد آخر فالكف عن جميع
اضداد ذلك الشيء انما يكون حينئذ بفعله لا محالة وثالثها ان الامر بالشيء نهي عن ضده العام
الذي هو الكف عنه وذلك مما لا يتنازع فيه انما النزاع في الاضداد الجزئية على ما سيصرح
به الشارح ومن المعلوم ان ترك الكف عن فعل انما يكون بذلك الفعل عند عدم الذهول
اقول وبهذا الجواب الاخير يندفع ما ذكره من منع ان الامر بالشيء نهي عن ضده لما سيأتي
قوله ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار قال في شرح الشرح وقد يعترض عليه بالمنع اذ المرة
يحصل في ضمن التكرار اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى
يكون الاتيان مرتين او اكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الاتيان بالفعل
في المرة الثانية والثالثة امتثالا واتيانا بالمامور به والعرف يكذبه اقول فيه نظر اذ الفعل
الصادر في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة
بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة فكما تحققت الطبيعة من حيث هي في ضمن هذا
الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكانه يكفي لتحقق الطبيعة
من حيث هي الفرد الاول فكذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتفرقة بانه
اذا كانت لطلب الحقيقة كان ممتثلا بالفرد الحاصل في الزمان الثاني واذا كانت
لطلب المرة لم يكن كذلك تحكم بحت فتامل قوله القايلين بانه لا يتكرر في العلة
قال في شرح الشرح لا خفاء في بعد ذلك اما لفظا فلان جعل خبر قالوا الاول القايلين

قال المص الامر اذا اطلق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها

بانه

بانه يتكرر في غير العلة والثاني للقايلين بانه لا يتكرر في العلة مما لا دلالة عليه ولم يعهد
مثله في هذا الكتاب واما معنى فلانه قد سبق ان التكرار في العلة متفق عليه والماوقع
في ذلك محافظة على كلمة لو فانها انما يستعمل فيما يستثنى فيه رفع الثاني لا وضع المقدم
وجمهور الشراح على ان هذا البقية دليل القايلين بالتكرار في غير العلة اي لما تكرر
في العلة ففي الشرط اولى ولفظ المنتهى صريح في ذلك وقيل في توجيه الشرح لنسلم اذا
شرطية وقوله فالاتفاق الخ جزاء لها والمعنى ان القايلين بان الامر لا يدل على التكرار
اتفقوا جميعا على ان الاتفاق في الجملة حاصل على ان الامر اذا علق على علة ثابتة علتها
يجب تكرر الفعل بتكرر العلة وفيه رد على الآمدي حيث قال في الاحكام العلة تكرر الحكم
بتكررها اجماعا قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل
على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره
كان مستفادا من دليل آخر ليشهد بهذا كتبهم اقول حمل عبارة الشرح على هذا بعيد
اذ الظاهر من الاتفاق انه لا يخالف احد سيما اذا قارنه بقوله للاجماع على وجوب اتباع
العلة واثبات الحكم بثبوتها فان هذا نص في ان الاتفاق وقع من الكل وكانه غفل
عن هذا على انه اذا امكن تصحيح عبارة الشرح بذلك فيمكن توجيه عبارة الاحكام بمثل
ذلك اذ ظاهر ان كون الاتفاق وقع جزاء وكان واقعا في حيز الاتفاق لا مدخل له
في هذا التوجيه فلو صح ما نقل عن الحنفية كان ذلك اعتراضا على الآمدي والمص والشارح
انه كيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم قوله سواء كان للفور او للقدر المشترك
فالامام تردد بين ان يكون للفور او للقدر المشترك ولا يجوز كونه للتراخي
والقايل الآخر يجوز كونه للتراخي فلا يمتثل بالمبادرة هذا لكن ما نقل عن امام الحرمين
حيث قال اما الواقفية فذهب غلاتهم الى انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه
ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا سرف عظيم في حكم الوقف

قال المص القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبريء

وذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع
بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال بطلا فالذي اقطع ان المكلف
مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمط وانما التوقف انه لو اخر بل
يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المط لا يلايم ما نقل عنه في الكتاب وذلك
لان قوله من بادر في اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه
عن العهدة على انه اختاره ولئن كان موافقا لما نقل عنه لكن قوله الذي اقطع به ان
المكلف مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمط يقتضي ان لا تردد في كونه للفور
فقط بل يجزم بعدم كونه للفور فقط لانه اذا كان للفور فقط فلا يقطع بان
المكلف مهما اتى بالفعل حتى في اخر الوقت فانه موقع للمط وح يظهر المخالفة
بين قوليه المنقولين هناك ايضا وايضا بعد القطع بانه اذا اخر كان موقعا
للمط كيف يتصور احتمال الاثم اذ لا اثم بعد فعل المط اقول الوجه في توجيه كلامه
ان معنى قوله الذي اقطع به ان المقطوع به هو انه مهما اتى بالفعل فانه
بحكم الصيغة موقع لاصل المط على ما نبه عليه في اخر كلامه وذلك لا ينافي احتمال
كونه غير موقع للمط باعتبار وقوعه في الزمان المعين بناء على جواز ان يكون المط مطلوبا
في الفور والتوقف في تحقق الاثم بالتاخير بناء على تجويز ان يكون للفور فيعصي
من جهة عدم الاتيان بالمط من حيث وقوعه في الزمان المط ولئن كان مطيعا من جهة
ايقاع نفس المط وعلى هذا لا مخالفة ولا اضطراب **قوله** فلا دلالة عليها لا يخفى
عليك انه يرد على الدليلين اوردناه بقوله فيه تلك على ما تقدم ويندفع بما قررنا
قوله الجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة وكذا يندفع بهذا الجواب تمسك السكاكي
على ذلك حيث قال ان المبادر الى الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه للتغير الامر الاول
دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان السيد اذا قال لعبده قم ثم قال

فعل لم تقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الى الفهم انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع
لا انه اراد الجمع بينهما مع التراخي **قوله** الجواب ولا انه قياس في اللغة اقول فيه بحث
لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه
اعم واغلب وقد مر نظيره مرارا والجواب انه قد مر ان اثبات اللغة انما يكون بالنقل
احادا او تواترا او الاستقراء ومنها الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس داخلا
فيها فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء اي استقرينا فوجدنا كل كلام وجد يدل
على الزمان الحاضر فيحكم كليا بان كل كلام كذلك والامر من جملتها فالجواب ان كون
الامر كذلك متنازع فيه فلا يتم الاستقراء **قوله** فلا يمكن توجيهه الى الحال اقول
يمكن ان يقال المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس هو الان الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزاء
متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه
ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه ثالث وهو ان نحو زيد قائم على الزمان
الحاضر بحسب اللفظ والهيئة التركيبية كدلالة صيغة الامر عليه ثم وبالجملة الدلالة
بحسب الوضع ثم كيف وقد صرح الشيخ عبد القاهر بان زيد منطلق لا يدل على اكثر
من ثبوت الانطلاق فعلا له وقالوا ان العدول عن الفعلية الى الاسمية
يدل على الدوام ثباتا على ان الاسمية لا يدل على زمان معين والفعلية يدل عليه
فاذا عدل عنها لابد من نكتة والنكتة المناسبة هي الاحتراز عن الدلالة على تعيين
الزمان وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا يدل على الزمان المعين ثم اقول ان الزمان
الحاضر الذي هو مستفاد من كل خبر وانشاء وجوده ثم لكن ذلك هو زمان
الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المط
حاضرا **قوله** والجواب عنهما قد تقدم ايضا وهو انه قياس في اللغة فلا يصح
ولان الفارق متحقق لكن الفرق ليس بالوجه المذكور بل لما يجيء في ان النهي

قال المص اختار الامام والغزالي

ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده

امكان والا لما الفور **قوله** والجواب ولا النقض الخ اقول اراد بالنقض نقض الدليل دليل عدم استقامة التاخير الى آخر ازمنة الامكان بانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف الخ وذلك لانه يجوز التصريح من الشارع بجواز التاخير مطلقا بلا تعيين الآخر مع جريان الدليل فيه بعينه او نقض تمام الدليل بانه في هذه الصورة يلزم عدم جواز التاخير بالجواز الذي ذكره بعينه مع التصريح بالتاخير هف ويظهر من الجواب الثاني فساد ما قال الشارح في مسئلة من اخر مع ظن الموت قبل الفعل في جواب الاتي حيث قال لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف الخ فعليك بالرجوع الى ذلك البحث وقد مر ايراد هذا النظر عليه هناك **قوله** وانما يتحقق الاستباق والمسارعة بان يفعل المامور به بالفور اعترض عليه العلامة بان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من اسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو في دلالة الصيغة ومن الناس من فهم اعتراض العلامة بهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع لا على ان مطلق الامر للفور لما قال والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الواردة في الشرع ثبت في غيرها ايضا اذ لا قائل بالفصل **قوله** فوجب المبادرة اليه للخروج عن العهدة لا لانه واجب بأصل الشرع فلا ينافي ما مر من مذهبه فتامل **قوله** وانما النزاع في ان الشيء المعين جعل مفهوم بعينه في قولهم عند تحرير المسئلة الامر بالشيء بعينه نهي عن ضده راجعا الى الشيء لا الى الامر على ما هو الظ وذلك لوجهين احدهما انه للاشارة الى ان ليس الامر بنفسه هو النهي بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما في قولهم الامر بالشيء امر بمقدمته اي جعلا بجعل واحد لم يحصل كل واحد منها بامر على حدة وكان في قول الشارح بل هو في المعنى بمثابة من يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى حيث زاد لفظ المثابة واقول فيه فائدة اخرى وهي الاشارة الى ان من قال ان الامر بالشيء هو النهي عن ضده ليس المراد ان الامر بالشيء

المعين هو النهي عن خصوصية الضد حتى يكون خصوصية الضد المعين ملحوظا للآمر بل بانه يلاحظ الاضداد الجزئية اذا كانت متعددة او الضد الواحد المعين اذا كان واحدا كما في هذا المثال بعنوان انه ضد للمامور به ويطلب الكف عنه فالامر بالحركة هو النهي عن فعل ما يضادها ولما كان ما يضاد الحركة هو السكون فهو بمثابة من يقول لا تسكن وثانيهما التنبيه على ان تعيين الامر والنهي باعتبار المتعلق وهو الشيء المامور به والمنهي عنه **قوله** والا يتضمنه او يستلزمه وقد مر ان التضمن قد يطلق على ما يتناول الدلالة الالتزامية في بحث التواتر بالمعنى ويؤيده ما وجد في عبارة الاحكام من لفظ الاستلزام وما وقع في بعض نسخ المتن من لفظ الاقتضاء وسيصرح به الشارح عند تقرير دليل مذهب من قال بالتضمن **قوله** وقال القاضي ومتابعوه او لا الخ اقول الحق بعد ما نقلنا ان المراد من كون الامر هو النهي ليس ما ينفيه لانه ظاهر الفساد لم يقل به عاقل فضلا عن الفضلاء بل المراد انهما حصلا بجعل واحد لكن هذا المذهب يرجع الى القول بان الامر بالشيء المعين يتضمن ويستلزم النهي عن ضده اذ من قال بالتضمن والاستلزام لا يقول ان النهي اللازم مجعول بجعل اخر اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع بذلك فيرجع العينية الى التضمن وبالعكس وعند هذا نقول ان ما قاله القاضي واتباعه اولا بانه عينه وما قاله ثانيا لانه يرجع عن القول الاول الى القول الثاني بل هذا ينبغي تحقيق ذلك **قوله** الا الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب لا بالذات وقصدا اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الا الشعور بما هو لازمه ومتضمنه وهذا كما في ايجاب الفعل ايجاب للمقدمة مع ان الآمر قد لا يتصور المقدمة حين الامر ولم يكن له شعور بها على ما مر لكن كان مامورا به بهذا الامر وقد عرفت ما نقل عن العلامة انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا به ومطلوبا كونه مشعورا به للآمر حين الامر انما يلزم لو كون الشيء مامورا به يستلزم شعور الآمر به في المامور به اصالة لا مطلقا اقول وتحقيق المقام ان الشيء

لا شك ان الآمر بفعل معين قد لا يتصور حين الامر كف المامور عن ضده لا خاصًا
بان يتصور ضدا معينا او اضدادا معينة بخصوصياتها بعنوان ولا عاما بان يتصور
الاضداد المعينة لا بخصوصياتها بل بعنوان كونها اضداد الشيء المعين الذي كان
مامورا به او بان يتصور الكف عن المامور به اذ في الضد العام يكفي فيها ذلك
وجدانا اذ نظ لنفسه اذا امر عبده بفعل معين لا يجب ان يتصور حين الامر اضداد ذلك
الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظ وكذا لم يحصل في ذهنه مفهوم لفظ الضد ولا
مفهوم لفظ الكف على ما لا يخفى على من راجع وجدانه بعد سلامة الفطرة وعند هذا ظهر ان ما وقع
في كلام بعضهم من الفرق بين الضد الخاص والضد العام ليس على ما ينبغي اذ كما يجوز حين
الامر تصور الضد الخاص لم يلزم تصور الضد العام ايضا بل قد لا يتصور شيء منهما ثم الحكم في الخاص
لهذا لزم سواء الفرق بين الضد العام والضد الخاص في زعم ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن الضد العام للزوم تصوره دون الخاص ثم نقول الوجوب والحرمة من اقسام الخطاب
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام على ما مر ولا شك ان الخطاب الصريح اذا وقع من
احد لا بد ان يتصوره ويتصور ما يتعلق به كالمامور به والمنهي عنه ولكن اذا اريد
بالخطاب ما يتناول الخطاب الصريح والخطاب الضمني وبعبارة اخرى الخطاب بالاصالة والخطاب
بالتبع فح لا يلزم للمخاطب الشعور به ولهذا كثيرا ما يلزم من الكلام معان لم يكن مقصودا
للمتكلم ولم يكن له شعور بها وسيجيء في بحث المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون
مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك دلالة اشارة وضرب لها مثل منها قوله ع في النساء
انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها
5 لا تصلي اي نصف دهرها فدل به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك
ان بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله
وفصاله في عامين فلزم منها ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين

دلالة الاشارة

لا عن ذلك

لا عن ذلك من الامثلة ولا شك ان مثل هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق كان حكما وخطابا
مع ان المخاطب لم يتصوره فان قلت ذلك لا يتصور في اوامره تعالى قلت ليس النزاع
في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم اللفظ بل النزاع في ان
مقتضى صيغة الامر ماذا وقد مر ذلك في بحث المقدمة وكذا في ان الامر لا يدل على الفور
على ما نقلنا عن العلامة فعلم ان ما لزم من الخطاب الصريح وان لم يلزم بمقتضى الصيغة بتصور
المخاطب كان حكما وخطابا وان لم يكن خطابا صريحا وايضا لا غرض يتعلق للفقيه الا بان
ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به
غرض الفقيه وذلك ظ واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده اي عن جميع ما ينافيه بمعنى انه يلزم ذلك من كلام الآمر وان لم يكن مشعورا به
وانه لا يدخل في ذلك لكون الضد المنهي عنه خاصا او عاما اذ ذلك انما يكون مؤثرا
اذا كان الآمر متصورا له وهو ظ وكذا ما هو مقدمة الواجب واجب بايجاب الامر
مقدمة له بهذا الطريق بعينه وسيجيء في تقرير دليل من قال بالتفصيل ان مدار المستدلين
على ما قد واحد وهو ان المراد انه يلزم ذلك من الخطاب وان لم يكن مقصودا للآمر
ومن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد وان مقدمة الواجب ليست بواجبة
كالمص نظر الى ان الخطاب وما يتعلق به لا بد ان يتصوره المخاطب بناء على حمل الخطاب
على ما هو الصريح ولما لم يكن مقصود الحكم والمراد بان الامر ليس يستلزم النهي والمقدمة ليست
واجبة بايجاب الواجب اصالة اعلى انا ورد عليه ولابد فهو آه الا انا نزعم ان
مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح الخطاب فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك
فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان انا نزعم ان لزوم ذلك الحكم من
الخطاب الصادر من الآمر فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان حصول الكلام بالخطاب
الصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة فلا يستلزم النهي الصريح عن الضد

بحث ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده

فليس من العالم من قال ان الامر بالشيء امر بالمقدمة ولان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت
مقصودهم بهذا ينبغي تحقيق في المقام والتكلان على التوفيق قوله واعترض عليه
بان المراد بالضد حاصله ان ما يدعي بداهة في انتفاء اللازم هو الذي هو لحين لا عن
تصور الضد الخاص المتصور بخصوصه ومرادنا من ان الامر بالشيء نهي عن ضده انه نهي
عن الضد العام واللازم هو تصور الضد العام فالمنتفي غير لازم واللازم غير منتف
ثم تصدى لاثبات كون اللازم متحققا وهو نقيض انتفاء اللازم بعد حمل على الضد
العام الذي لا يمكن فهو لا غير قطعا بقوله واما الضد العام فتعقله حاصل لان على آخر
الدليل فهذا معارضة في المقدمة الاستثنائية بعد حملها على معنى لم يدع بداهتها وقال
في شرح الشرح الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له والكلام على السند وليس الاعتراض
معارضة لان الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة
في المقدمة التي يدعي المستدل كونها ضرورية اقول فيه نظر اذ كما لا معنى للمعارضة في
المقدمة التي يدعي المستدل بداهتها بل لو امكن ينبغي منع كونها ضرورية كذلك لا يمنع
مقدمة ادعى المستدل كونها ضرورية بل لو امكن كان ينبغي منع بداهتها والوجه في ذلك
ما قلنا ان المعترض يمنع اولا ان ما كان ضروريا غير لازم ثم استدل على بطلان
نقيض اللازم ويمكن حمل الكلام على منعه والمذكور بعده كان سندا لكن الاول اظهر
والصق بقوله ولو سلم فتامل ثم اقول اللازم من كلام المعترض انه يتصور الضد العام
وانت تعلم ان ذلك لا يكفي للقدح في الدليل اذ يكفي للمستدل ان يقول لا يلزم تعقل
الكف عنه ولئن سلم انه يلزم تعقل الكف عن الشيء المامور به كما اشار اليه آخرا بقوله
وانما يلزم النهي عن الكف وذلك واضح وهذا منه اشارة الى توجيه آخر للمتن يعني اذا
حمل الضد العام على ان يتصور الاضداد الجزئية بعنوان كونها اضدادا فالكلام
ما قلنا وان اريد به الكف ثم انه لا ينفك عنه لكن غير المحبث وانت تعلم ان تعقل الكف

غير لازم فالصواب الاكتفاء في توجيه المتن بالاول فان قلت بل هذا ينافي ما سبق في
تقرير دليل المتضمن انه لو صح دليلكم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر بشيء
وذلك باطل قطعا قلت لا يلزم من عدم تصور الكف عن الكف عدم تصور الكف عن المامور به
فتقول وذلك واضح المقصود منه وضوح تصور الكف الذي هو الضد الذي كان الكلام
فيه لا الكف المتعلق بذلك الكف فتامل قوله لا تعقل امرا زائدا على ذات
الموصوف وحاصله انه لا يعتبر فيه اضافة الى غير الموصوف كالتحيز الثابت للجسم للاضافة
الى الحيز والحدوث الثابت لما سوى الله تعالى بالاضافة الى العدم قوله بالنظر الى
ذاتيهما ليس المراد به نفي الواسطة في الاثبات على ما يوهمه لفظ النظر بل نفي الواسطة
في العروض واحترز به عن المتقابلين العرض ويدخل في المتضادين جميع اقسام
المتقابلين قوله لم يجتمعا في محل واحد وهو الآمر الناهي او المامور المنهي
ان جعلا مبنيا على المفعول واما جعل المحل هو الفعل بجعلهما مصدرا مبنيا للمفعول
على ما يستفاد من شرح الشرح فاقول فيه نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض
وكان وصفا له باعتبار المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام
وما ذهب اليه من الوصف بحال المتعلق في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان الفهم
وان كان صفة للسامع دون اللفظ لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ ففيه نظر لان
فهاهنا امرين فهما مقيدا بالمعنى والمركب منهما والاول لا شك في انه صفة القائم وهو
السامع ولا شك ان صفة الشيء اذا اخذ مقيدا باضافته الى شيء آخر بان يكون
التقييد داخلا فيه لم يصر بذلك صفة لموصوف آخر وكذا المركب هو لم يحصل
منهما صفة للفظ وهو كونه بحيث يفهم المعنى منه على ما حققه قدس سره في حاشيته
عليه وكذا فيما نحن فيه يتحقق وصف اعتباري كان صفة للفعل حقيقة هو كون
الفعل بحيث ينهى عن ضده لكنه ليس حقيقة النهي عن ضده والكلام فيه قوله مع

ضد الآخر وخلافه ذكر الخلاف بناء على ان الخاصة المشهورة للمتخالفين هو اجتماع
كل مع ضد الآخر ومع خلافه والا فلا دخل له في البيان ولهذا لم يتعرض له في البيان
بل اقتصر على التعرض لاجتماعه مع الضد **قوله** وهو الامر بضده اقول لم لا يجوز ان يراد بالخلاف
ما يقتضي ان يجامع احدهما كل ما يضاد الآخر فذلك ثم اذ السواد مخالف للحلاوة
~~السواد~~ لكون حرارة ولا يجامع الجوهرية التي هي ضد للكون حرارة لكونها ضدا له
ايضا ولئن اراد لزوم اجتماعه مع ضد الآخر في الجملة فنقول عدم النهي عن ضد المأمور به
ضد للنهي عنه ويجوز اجتماع الامر بالشيء معه بان لم يقع امر من الامر متعلقا بضد المأمور به
ويكون اللازم بفعل ضد المأمور من حيث انه يتضمن ترك المأمور به لا لانه فعل مخصوص
قوله ولا بعد في ان يكون الشيء ضد الامر الآخر ان يقول لا بعد في ان يكون الشيء خلافا
لامر وضدا لضده كالمثال الذي ذكرنا آنفا وما في شرح الشرح ان المحل لازم منه
بطريق الاولى فالاولوية ممنوعة **قوله** اذ البقاء في الجزء الاول هو بعينه اقول فيه مناقشة
اذ البقاء صفة وجودية فكيف يكون عين العدم والظاهر ان المراد ان السكون في الجزء الاول
هو عدم الانتقال في الجزء الثاني اقول هذا انما يصح على رأي من جعل السكون عبارة
عن عدم الحركة كالفلاسفة واما على رأي من ~~جعل السكون عبارة عن~~ جمهور المتكلمين
فهما وجوديان وليس احدهما عدما للآخر واما الاعتراض بان هذا انما يتم في مثل
الحركة والسكون مما يكون احدهما عدما للآخر بخلاف الاضداد الوجودية على ما في شرح
الشرح وتابعه غيره وقال انه غلط منشأه عبارة الشرح للاشارة لا لان هذا مثال لا يصح
ان يجعل دليلا على القاعدة الكلية فاقول يمكن دفعه بامر مرارا وهو انه لا قائل بالفصل
فاذا ثبت في البعض ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت في الكل وفيه ما فيه اقول
واعلم ان هذه كلها على تقدير ان يكون النزاع معنويا على ما هو الظاهر من تقرير الدليل الاول
اما لو كان لفظيا على ما اشار اليه آنفا وقد اشار اليه في الدليل الثاني بقوله وانما الاختلاف

انما هو

التغيير فاندفع الكل **قوله** الجواب بعد تسليم ان النزاع في ان الامر الايجابي يستلزم بحسب
مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من خارج ورح لا نم ان الذم على الترك من اللوازم
العقلية للامر وانما يكون كذلك لو فسر الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم
على الترك داخلا في مفهومه ولنا ان نفسره بانه اقتضاء الجازم ورح لا يلزم خطور الذم
بالترك بالبال اقول وايضا الايجاب حاصل للآمر ولا يلزم تصوره لما عرفت من الفرق
بين حصول الشيء وتصوره فعلى التغيير الذي نقله لا يلزم تصوره لا خاصا ولا عاما حتى يلزم
خطور الذم على الترك بالبال ولو سلم انه لا بد من تصوره فاللازم تصور الايجاب
الجزئي المتعلق بالفعل المعين الذي حقق ان النزاع فيه انه يتضمن النهي عن الضد او يتضمن له
وتصوره لا يستلزم تصور الترك والذم لانهما معتبران في هذا المفهوم لا في جزئياته
اذ لعله عرض لها هذا اقول قد عرفت ما هو التحقيق وهو ان من قال ان الامر بالشيء يتضمن
النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره بل
المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل
انه اذا امر الآمر بفعل مقصود ورد ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك
هو العقل فالنهي بالضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم
تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب فلا يلزم
ان يتصوره الآمر على ما عرفت مرارا **قوله** بل يذم على انه لم يفعل فان قلت
عدم الفعل لما كان ازليا غير مقدور لم يتعلق به الذم قلت العدم لم يكن مقدورا
بمعنى ان يفعله القادر لكن لما كان القادر يقدر على ان يوجد الفعل فيزول العدم
كان مقدورا له بمعنى ان له ان يقطع استمراره بالفعل وان يبقي استمراره وتركه وتعلق
القدرة بهذا المعنى بالعدم يكفي لتعلق الذم والمدح به وكونه مكلفا به باعتبار
ابقائه **قوله** فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف لو كان النهي طلب كف عن فعل لا عن كف

الامر بالشيء نهي عن ضده

طلب ترك الضد
طلب الكف عن الضد
طلب فعل ضد الضد

فيلزم ان لا يكون للكف نهيا ولو كان الامر طلب فعل غير كف لم يكن مثل كف امرا وقد عرفت من تحقيق الشارح ان طلبا واحدا يكون ايجابا وتحريما من جهتين وقد علمت انه يكون ايضا امرا ونهيا من جهتين فلا نقض فلا حاجة في تعريف الامر الى قيد غير ذلك الكف وفي تعريف النهي اذ طلب الكف عن الفعل اي لا عن الكف فتامل **قوله** الجواب عنه قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به ان فيه اعترافا بان الامر بالشيء يتضمن النهي عما اشترط الشارع في فعل المامور به التحرز عنه اذ ذلك يعتبر شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الكلام تم في الشرط الشرعي على راي المص فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي الصلوة شرعا ثم نقول اذا ثبت الاتفاق التحقيقي ثبت في الكل بناء على عدم القول بالفصل ثم لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على راي المص حيث لم يقل بوجوب المقدمة في غير الشرط الشرعي واما على راي الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب اذا كان مقدورا مطلقا فكان الدليل تاما وقد علمت وجه اتمامه ثم الدليل المذكور انما يدل في امر الايجاب دون الندب **قوله** لانه لا يمكن ان لا يفعل غير الضد لا يمكن تركا للفعل فترك الفعل فعل احد الاضداد فالنهي وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل احد اضداده وهو معنى الامر بالضد واعترض العلامة بان هذا بعينه هو المتمسك الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية ودون هذا فاشار المحقق الى دفعه بان ذلك لا يفتقر الى هذه المقدمات ولا يمكن الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون كذا في شرح الشرح اقول هذا الكلام انما يحسن لو قال الشارح هاهنا ترك الحركة هو السكون حتى يكون النهي عن الحركة هو الامر بالسكون لكنه لم يقل كذلك بل قال ترك السكون هو الحركة وذلك موقوف على كون ترك السكون فعلا ولان ذلك الفعل هو فعل ضده الذي هو الحركة نعم هذا الاعتراض يمكن دفعه عن المص بما ذكره حيث غير قول الشارح ترك السكون هو الحركة الى قوله فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر

قال المص الطارد دون المحكم في النهي

بالسكون **قوله** الجواب اما اولا اعترض العلامة بان ذلك انما يلزم لو اريد انه امر بجميع اضداده اما لو اريد انه امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وذلك بان يريد انه امر بضده لم يكن منهيا عنه بنهي آخر واجاب عنه في شرح الشرح وقد تابعه غيره بان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواط واجبا مخيرا مثابا عليه اذا ترك احدهما لا الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب اقول فيه بحث اذ للمستدل ان يقول اذا قال الشارع لا تفعل كذا فاذا علم ان ذلك الترك المط انما يكون بتحقق فعل ضد فهو في قوة ان يقول افعل ضده فاذا نهى تعلق باضداده علم ان المراد فعل ضده ما لم يرد عنه نهي فهذا انما نزل المستثنى من كلامه فتامل فيه ثم اعترض بان الالزام بمثل وجوب الزنا ونفي المباح وارد على القول بكون الامر بالشيء نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلوة من حيث انها ترك الحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا لضده الواجب فلا وجه للتخصيص واجاب عنه في شرح الشرح بان هذا ليس الزاما على ان النهي عن الشيء امر بضده بل على المقدمة القائلة بان ترك الشيء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطارد على متمسك القاضي لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ان فعل كل شيء فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له انتهى اقول حاصل كلامه يرجع الى ان المص اثبت الالزام الفظيع ونفي المباح من الدليل الذي ذكره على ان النهي عن الشيء امر بضده بناء على اشتماله على قولهم ترك الشيء نفس فعل ضده لا من الدعوى ولو لزم الفساد من الدعوى هاهنا يلزم من دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده ايضا وليس في دليل كون الامر بالشيء نهيا عن ضده مقدمة يلزم فيها ذلك فلهذا خص الالزام بها اقول وعلى تقدير ان يكون الالزام من الدعوى نقول لا يلزم شيء من الفساد بناء في دعوى كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وذلك لان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده في وقت

كونه مامورا به لا دايما والشيء الا يكون مامورا به دايما بل في بعض الاوقات فيمكن فعل
ضده الواجب او المباح في وقت آخر وذلك بخلاف النهي عن الشيء فان النهي يدل على
الدوام والتكرار فاللازم على هذا هو حرمة الحج والاكل في وقت الصلوة وحرمة الصلوة
في وقت الحج وذلك واقع لا يقال هذا مشكل بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليم فليس من قبيل
ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها وايضا ذكر حرمة الواجبات ليس على
ما ينبغي لان ما ذكره المص هو لزوم وجوب المحرمات وذلك لان هذا مختص بصورة الطرد
فهذا ليس مشتركا والملزم مثله وهو حرمة الواجبات يرد على الاول فلا ينافي تخصيص
هذا بالثاني على ان التخصيص بالذكر لا ينفي جريانه او جريان مثله في الاول ايضا
بل يحتمل ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء بالذكر ههنا ليتنبه الذهن لاجرائه في الاول
وبالجملة لا وقع لمثل هذا الايراد بعد تمامه **قوله** واما ثانيا فلانه يستلزم نفي
المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام اشار لكان بنا لزوم نفي المباح
على دعوى ان ترك الشيء نفس فعل ضده لانه يتوقف عليه فكان فعل الضد من
قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو دليل الكعبي حتى يجاب بمنع كون مقدمة
الواجب واجبا اذا كان شرطا عقليا او عاديا على ما عرفت من مذهب المص
وكذا لا يرد على ما ذكره بقوله واما ثالثا الخ بان المطلوب وان كان هو الكف
دون الاضداد الجزئية لكن لا يمكن الكف عن الشيء عقلا او عادة بدون الاشتغال
باحد الاضداد الجزئية على ما مر وان هذا غير تمام على مذهب المص القائل بان مقدمة
الواجب العقلية والعادية غير واجب على انه لو نزلنا عن ذلك نقول الخ كون
الامر بالشيء هو نفس النهي عن الضد او الضد الجزئي واللازم على ذلك التقدير هو انه
مستلزم له وهذا ليس هو المدعى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث هو حل الدليل

قوله يمنع لان النهي هو طلب الترك الذي هو نفعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل
فان قلت فالكف يعني ليس مراد بما بان النهي عن الشيء هو الامر بضده الا انه
امر بالكف عنه وليس بحثنا الا فيه اجاب بانه ح يصير النزاع لفظيا في موضعين
بل هذا لا يصلح محلا للنزاع والبحث لان كون النهي عن الشيء امرا بالكف عنه اظهر من ان
يستدل عليه سيما بهذه المقدمات الضعيفة **قوله** وتقريره قد مر اشار في بيان
ان النهي الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده المستلزم على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا اشار
بذلك الى الجواب عن الدليل بطريق الحل لما مر هناك من منع هذه المقدمة على ما هو مذهب
المص وانت عرفت ثبوت المقدمة على هذا المذهب ايضا وعلى ما عرفت من الفرق بين
الاوامر والنواهي من حيث اقتضاء الثاني الاستيعاب دون الاول اندفع لزوم
حرمة الواجبات ونفي المباح لكون الامر بالشيء هو النهي عن ضده وانه لا جهة للتخصيص
فتذكر **قوله** الذي في وان طرد الحكم في النهي اي مطلقا لا ابانه بعينه ولا ابانه يستلزمه
قوله لا طلب الكف عنه الذي هو ضده اقول هذا ايضا على ان النزاع في كون النهي
عن الشيء امرا بضده في انه امر بضده الذي هو الكف وقد مر انفا انه ليس محل النزاع
ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب لا يقدح في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
لان امر من ادلته لا يتوقف على ثبوت المذهب الاخر وهو ان المطلوب في النهي هو الكف
بل صرح في الدليل الثاني لمذهب التضمن بتعميمه حيث ذكر فيه وهو اما الكف عن ضده
او نفي ضده على الراجح وفي الدليل الاول لهذا المذهب بنى الكلام على تعذر الواجب
بما يلزم تاركه ويرد على هذا الوجه انه على هذا المذهب ايضا وهو ان المطلوب في النهي هو النفي
لا شك انه لا يتصور ترك الفعل ونفيه بدون الاشتغال بفعل يضاده ولهذا
عد واشتغل لا تفعل شيئا من التكليف الخ فيلزم وجوبه وهو معنى اللازم به والجواب
ان هذا غير ما هو المختار من المص على ما عرفت مرارا **قوله** واما فرارا من الالزام

قال المص الطارد دون في التضمن
لا يتم المطلوب بالنهي الا باحد اضداده

قال المص الغافل من الطرد ايضا
ان النهي طلب نفي واتيان

وذلك لان الالزام وجوبه بناء على ان مقدمة عقلية للواجب
العقلية لا يلزم وجوبها على مذهب المص ان مقدمة الواجب

التقطيع قد عرفت انه لا يرد مثل هذا في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ الامر لا يستدعي
استيعاب الوقت فاندفع اعتراض العلامة بانه يرد مثله على تقدير لزوم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده على ما عرفت مفصلا **قوله** واما اللزوم ابطال المباح وكونه واجبا
اقول فيه بحث اذ كما يلزم على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده نفي المباح لاستلزامه
كونه واجبا فكذا يلزم على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده نفي المباح لاستلزامه
كونه منهيا عنه حراما والجواب قد عرفت من ان الامر لا يستلزم الاستيعاب بخلاف النهي
فتذكر اقول على تقدير الاطراد يلزم ان يكون الامر بالشيء نفس النهي عنه او متضمنا له وكذا
العكس وذلك في صورة كان هناك اضداد ثلث وما فوقها وذلك لانك اذا فرضت وقوعه
فالامر باحدها اذا كان نهيا عن جميع اضداده فكان نهيا عن كل واحد من الباقيين
فكان نهيا عن احدها والنهي عنه هو الامر باحد اضداده فكان امرا بالباقي والامر
بالباقي هو النهي عن كل ما يضاده ومن جملته الضد الاول الذي كان مامورا به فعلى وجه
الغرار ذلك والجواب ان الامر بالباقي انما هو على سبيل التخيير لانه فرد من الواجب
المخير والامر في الواجب المخير انما يكون نهيا عن ضده لا يكون فردا لذلك الواجب
وذلك ظ **قوله** فان معنى الامتثال وحقيقة ذلك اورد في صورة تغيير
الاجزاء بالامتثال بان الاتيان بالمامور به على وجه يحقق الاجزاء بهذا المعنى
وفسره بانه نفس حقيقة وذلك لانه لا معنى للامتثال سوى الاتيان بالمامور به
على وجهه وفي صورة تغيير بسقوط القضاء اورد لفظ الاستلزام اذ لم يقل
احد بكون الاتيان بالمامور به نفس سقوط القضاء ثم المراد بسقوط القضاء رفع وجوبه
على ما مر اذ على تقدير الاتيان به لم يجب القضاء حتى يسقط والمراد ما يتناول الواجب
الذي لا قضاء له اي لو كان له قضاء لم يجب الاتيان به **قوله** قال في المنتهى الوضوء في نقله
انه يمكن جعل النزاع لفظيا ولا يخفى ما في قوله فساقط في احتمال المعنيين اي في ذلك

القول

القول بسقوط اوفي القضاء ساقط **قوله** فمعلوم قطعا واتفاقا ان اريد بالامتثال
الاتيان بالمامور به على وجهه لم يكن للملازمة معنى وان اريد به الخروج عن العهدة
فبطلان التالي ثم فان مذهب عبد الجبار هو انه قد اتى بالمامور به ومع
ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال ~~مذهب عبد الجبار هو انه قد اتى~~
~~بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة حيث قال~~ لا يمتنع عندنا
ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه وادبت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك
وهذا مشعر بانه ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه يصير بحيث
لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر كذا في شرح الشرح اقول وعلى هذا كان نزاعه
مبنيا في اللفظ لا في المعنى وهذا هو الشق الاول الذي نقل عن المنتهى واشار اليه انه في
لا نزاع في المعنى فلم يحتج الى اجراء الدليل معه فيندفع الاعتراض المذكور على الدليل بان اجراء
الدليل على تقدير ان يكون نزاعه في المعنى معه بان يقول لا يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر
واما اذا قال بانه يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر لكنه يقول يمكن ان يتوجه عليه تكليف
بذلك الفعل بامر آخر فالكلام معه وعلى الاول فالدليل ينتهض عليه وح كان بطلان التالي
مقطوعا به **قوله** فلو اتى به [illegible] استدراكا لكان تحصيل الحاصل قال في شرح
الشرح لا خفاء في ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل
فلا يتم الدليل الثاني على انه لم يتم ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة
الاداء بل عن الاتيان ثانيا بما وجب اولا على طريق اللزوم اقول قبل الجواب عن الاول
انك قد عرفت مرارا ان من صلى صلوة معينة فالواجب انما يحصل في ضمنها لا انها
بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع ركعات مثلا وذلك يحتمل جهات متكثرة
وطرقا متعددة والواجب الذي لا يجوز تركه هو الطبيعة الكلية المحتملة لتلك الجهات
واما كل واحدة منها بعينه فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها نعم يتحقق

في ضمنها الواجب وعلى هذا نقول لما كان واجبا بالامر فرض انه قد جاء به بتمامه وليس
هذا الا الطبيعة من حيث هي فاذا لم يسقط القضا فقد وجب الاتيان بما هو الواجب
حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اي تحصيل الطبيعة بعدما حصلت اولا وليس
الواجب الا تحصيلها في الجملة نعم لو كان الواجب هو الفرد الاول بخصوصه لم يكن الاتيان
بالثاني تحصيلا للحاصل بل بمثله ولو اقتصر في الاستدلال على قوله والغرض انه قد جاء
بالمامور به على وجهه ولم يلتفت الى ما ذكره في الاستدراك كما لا فات لم يتوجه هذا الايراد اه
وقد قيل في الجواب عن هذا الاعتراض موضع النزاع ان فعل المامور به على وجهه هل يقطع
به التكليف المتعلق به ام لا فلو لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب
بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية ولئن وجب بامر آخر لم ننازع فيه لانه بمنزلة ان نقول مثلا
اذا حصل العشا فاذا صليت العشاء فصل الوتر وقد بان في الشرح ان هذا في الجواب
عن سند الايراد قوله فيه نظر لان قوله لئن وجب بالامر الاول فلم يمتثل اولا بالكلية ممنوع
بل هو عين المتنازع فيه اذ الكلام في ان الاتيان بالمامور به على وجهه وهو حقيقة
الامتثال قد حصل ومع هذا لا يسقط القضا بل وجب الاتيان بمثله ولو فرض هذا
على تقدير تمامه كان دليلا آخر كما يظهر بالتامل بل هذا الذي ذكره بناء على النقض المنقول
عن المغني والجواب عن الثاني ان هذا القيد اعني استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء
مما اعتبره المص في تعريف القضاء وقد مر انه على تقدير ان يكون القضاء عبارة عن الاتيان
بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم كان لزوم تحصيل الحاصل بحاله على ما عرفت ولا يبعد
ان يقال هذا الدليل يتضمن فسادين احدهما تحصيل الحاصل وثانيهما خلاف الغرض
وذلك لان القضاء استدراك ما قد فات وهو خلاف الغرض اذ الغرض انه قد جاء
بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء الا ان الشارح قررهما دليلا واحدا وجعل المحذور
لزوم تحصيل الحاصل لكن الحق انه دليلان فاعرف قوله واذا تبين خلافه

وجب

وجب مثلا بامر آخر فهذا واجب مستانف قال في شرح الشرح لا يخفى انه لا يبعد ان يلتزم بعد هذا
فرض غير الاول والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء
حقيقة قطعا اقول يمكن ان يقال في منع الاول مراده انه لو اوجب الصلوة بظن
الطهارة فاذا لم يتبين ما يكشف فساد ظنه لم يجب عليه الا هذا واذا تبين لزم عليه
مثله في وقت آخر فالمراد بوجوبه بامر آخر هو هذا اذ لا شك انه ليس ببعيد ان يقال انه ليس
بقضاء حقيقة وله نظائر في الشرع قال في المنهاج الحكم المتعلق بامور قد يتعلق
بها على سبيل الترتيب بان يتعلق بواحد منها وبالآخر بشرط فقدان الاول
وهو قد يكون بحيث يحرم الجمع بينها كاكل المذكى والميتة فانه قد تعلقت الاباحة
بالاول والثاني في المضطر عند فقد الاول مع حرمة الجمع او يباح الجمع كالوضوء والتيمم
لشرعية الوضوء اولا مطلقا والتيمم عند العجز عن الوضوء مع اباحة الجمع او يسن
الجمع ككفارة الصوم فان من افطر في رمضان بان واقع مثلا فعليه الاعتاق فان
لم يستطع في رمضان بان واقع مثلا فعليه الاعتاق وان لم يستطع فصيام شهرين
متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الاشياء مسنون
وما نحن فيه من قبيل ما يحرم الجمع بينها وذلك لانه مكلف بالصلوة بظن الطهارة اذا لم
يتبين فساد ظنه فاذا لم يتبين له ذلك بان يتبين فساد ظنه فعليه الاتيان بمثله في ثاني
الحال ولا يجوز له الجمع بين الصلوة بظن الطهارة التي يتبين فساده والاتيان بمثله في وقت
ثان واما اللزوم انه ليس قضاء حقيقة ولا اداء حقيقة مع ان صلوة الفجر اما اداء حقيقة
او قضاء حقيقة لا ثالث لهما فمردود بانه اداء حقيقة كما نظيره من نظائره لكن وجب
فيه نية القضاء تعبدا على ما هو من مذهب القاضي في الصلوة بظن الموت في جزء من الوقت
اذا اتى بعده حيث قال القاضي انه قضاء ومع هذا كان وجب نية الاداء مجمعا عليه
على ما مر ولو تنزلنا عن ذلك نقول انه قضاء مجازا وحصر صلوة الفجر في الاداء والقضاء

بالمعنى الاعم المتناول لهما ولئن كان معنى مجازيا باللفظ واما انه يمكن القول بمثله في كل
قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة فجوابه انه يظهر مما قررنا فان ما نحن فيه من قبيل امور يتعلق بها
الحكم على الترتيب لا تجري بها القضاء ما فات من الصلوة بالنوم والنسيان اذ لا
ترتيب ههنا والقضاء بناء الكلام ههنا على ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات ٤
من مصلحة الاداء وههنا كان الواجب هو الصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها على
وجهها فلم يفت المصلحة فلم يكن الاتيان قضاء وهذا بخلاف ما اذا لم يفعل العبادة في
وقتها او فعلت على وجه الفساد وكان قضاء الصلوة المتروكة بالكلية والحج
الفاسدة واما اذا فعلت على وجه الصحة كما فيما نحن فيه فليس فعلها استدراكا لما فات
وهذا منه لانه فعل في وقته على الوجه الذي امر به عليه ثم قال في شرح المحصول قيل
الاحسن ان يقول انه مامور بصلوة بطهارة يقينا او ظنا لا يتبين خطاؤه قلنا فيلزم
عند تبين الخطاء ظهور اثمه لتركه المامور به اقول لعل مراد قائله ما ذكرنا وقررنا وكان
تتميم كلامه بانه اذا تبين خطاؤه وجب عليه الاتيان بمثله قوله والذي يجب قضاؤه
لم يفعل الحج واجب موسع وقته جميع العمر فيفعل في اي وقت كان على وجه
الصحة يكون اداء فلم سماه قضاء واجيب بان الحج وان كان وقته موسعا الا انه وقته يتضيق
بالشروع فيه كما انه يتضيق اذا انذر ان يحج السنة عن ... جوابه ان اريد بالقضاء في قوله
لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء فقضاء الحج المامور به اولا فلا نسلم الملازمة وانما
يلزم لو اتى بالمامور به على وجهه ولئن اريد قضاء الاتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظ
قوله من السابقة على اللغة اي في عرف الشارع وهو قرينة كونه حقيقة فيه
في عرف الشارع فلهذا كان يقدم على اللغة لانه مجاز فيه فيجب حمله على العرف واما
قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا فوجوب القتال فيه من موضع آخر
قوله الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت اقول

[illegible]

قال المص صيغة الامر بعد الحظر للاباحة

قال المص مسئلة القضاء بامر جديد عند بعض الفقهاء ياوله

اراد بالاقتضاء ما يتناول الندب فان الاقتضاء اما على سبيل الوجوب او الرجحان
ومحل النزاع انه يقتضي صيغة الامر ذلك اي صيغة الامر يقتضي الاتيان فيما بعد ذلك
الوقت ام لا فاذا تحققت القرينة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل
على وجوب القضاء لكن لا من الصيغة بل من الامر الخارجي فكان خارجا عن النزاع وهكذا
اذا قامت القرينة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين الذي كان مامورا به فيه فانه
لا يدل على القضاء اتفاقا بالاتفاق ثم الكلام في الواجبات والنوافل الموقتة التي لها
قضاء وفائدة الخلاف ان من قال القضاء يجب بالامر الاول فاذا صدر امر من الشارع
فالاصل فيه وجوب القضاء فيعمل بذلك حتى يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له
ومن قال ان القضاء يجب بامر جديد فاذا صدر امر من الشارع كان الاصل فيه
عدم وجوب القضاء فلا يقضي لو فات الا اذا ظهر دليل من خارج على وجوب القضاء
مثل قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها قوله لنا لو وجب القضاء
بالامر الاول اقول في هذا التحرير نظر لان الشارح حين تحرير هذه المسئلة لم يذكر
الا لفظ الاقتضاء وقد عرفت انه عام يتناول الندب فينبغي ان يقول لو اقتضى
الامر القضاء لاقتضى قول القائل صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة وليس كذلك ولو كان
الغرض الاستدلال على خصوص وجوب القضاء في العبادات الواجبة لم يكن لتوسط
الاقتضاء وما يترتب عليه من دعوى كون الوجوب اخص وثبوت الاخص
يستلزم ثبوت الاعم فائدة بل يمكن ان يقول لو وجب القضاء بالامر الاول لوجب
صوم يوم الجمعة بقول القائل صم يوم الخميس وليس فليس قوله فلا يلزم اقتضاء خصوص
الجمعة قال في شرح الشرح اعتراض على الوجوه الثلثة الا ان الاول ممنوع بانا لا ندعي
اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس انتهى ولا يذهب
عليك انه لو كان مراد المستدل ذلك كان دعوى القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس

اما بوجه من وجوه الدلالة دون القطع في غير المتنازع فيه اذ النزاع في ان صيغة
الامر بحسب العرف هل لها دلالة بوجه من الوجوه على الفعل في وقت آخر ام لا
قوله من ضرورة المامور به يعني ان المامور به فعل ياتي بها المكلف فلا بد ان يكون
في وقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون اختلاله مؤثرا في سقوطه وحاصل الجواب
ان المامور به فعل واقع في ذلك الوقت فاذا فات ذلك الفعل المامور به فعند اختلاله
لا يبقى المامور به اقول وعلى ما سيجيء من تحقيق الشارح آخر البحث كان هذا الدليل تاما
على احد الشقين المذكورين قوله فكما ان الاجل لا يسقط ما ثبت لا يؤدى في اجله ان
لا يسقط الامر المتعلق بايجاب اداء الدين بعدم اداء الدين في وقته اقول في الجواب
عنه ان وجوب اداء الدين في الوقت الآخر انما علم من خارج وهو ان الغرض متعلق بايصال
حقوق المؤمنين وانه لم يتعلق غرض بخصوص الوقت المعين الا انه لا يتجاوز عنه
ولهذا لو قدم كان صحيحا واذا كان كذلك كان خارجا عن محل النزاع ولما لم يكن نظيرا
لما نحن فيه فالقياس معه قياس مع الفارق والظاهر ان هذا هو تحقيق الجواب المذكور في
الشرح بعد التامل قوله انما سمي قضاء لان فيه استدراكا قال في شرح الشرح لا خفاء
في ان هذا لا يتاتى على ما سبق من ان القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء وان الاداء
هو الذي فعل في وقته المقدر له اولا فمن غير ان يشترط ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت
اقول فقد مر ان الشارح اعترض في تعريف القضاء بهذا القيد واما في تعريف الاداء فلم يعترض
تعرضه لكنه يفهم ذلك من المقابلة وانه يفهم ذلك من قيد المقدر له اولا اذ لا شك
انه اذا فعل في الوقت المقدر له اولا لم يكن لمصلحة فاتت والشارح لم يقل انه معتبر في
تعريف الاداء بل ادعى انه يلزم ذلك منه من غير كونه جزء التعريف حيث اورد
لفظ الاشتراط قوله واعلم ان هذه المسئلة لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا
وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين والماهية المامور به هو

هو هذان الامران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل
صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان
المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الآخر ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء
بامر جديد لان الجنس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم في
هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق عليه
المعنيان ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب الماهية من الجنس والفصل و
تمايزهما هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين
لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا كذا
في شرح الشرح في توجيه كلام الشارح اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المكلف ليس
الا المقيد لان المكلف في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة
لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما
في اللفظ والتعقل ام شيء واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب وبالمفهوم المركب
الذي كان مدلولا عليه بذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والمقيد ومنه
التعبير عن المقيد بلفظ احدهما عليه بناء على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون المطلق
والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والمقيد على هذا الشيء الواحد لعدم التمايز
بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل
نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن المطلق والمقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من
الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس الا تركيب
اعتباري نبه على ذلك بقوله ونظير ذلك اشارة الى انه نظير له فان قلت ما صدق عليه
الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل عن هذين المفهومين كيف ولو كان كذلك لكان
مركبا حقيقيا لانطباقه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود في الخارج كذلك

[illegible] التعقلين [illegible]
[illegible]

كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي كون التركيب منهما حقيقيا
كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الخلاف لان المكلف في العبادة الموقتة هو تلك
العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون شرطا له حتى لا يصح شرعا بدونه
او لا يجعل الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا فات فيه بقي اصل وجوبها
مع نقص فيه ومع لا يكون المسئلة مبنية على الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا
فلان بناء العرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه
على ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة
ان لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج والا لم يصح الحمل على ما قرره في المواقف
ومع القائل بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول الذي يقول ليس كلام مبنيا على هذا احسن ما يندفع
بما تقرر في الحكمة بل على ما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال يحمل صحيح الظهر كما ذكره
فينبغي الحمل عليه ثم بعد التنزل عن ذلك اذا كان هذا الخلاف يحتمل ان يكون مبنيا على ما ذكره
ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررناه فلا يحسن الجزم بالاول ثم يمكن ان يورد على ما قرره في
المواقف بانه في صورة كان التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا
من المادة والفصل ماخوذا من الصورة كان للجنس وجود ممتاز عن وجود الفصل
نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة فالجنس الموجود في ضمن المادة
صدق عليه انه موجود بوجود ممتاز عن وجود الفصل الموجود في ضمن الصورة واذا
سقط الامر باحدهما لا يسقط الامر بالاخر نعم اذا لم يكن التركيب العقلي بحذاء التركيب
الخارجي كتركيب السواد من اللون وقابض البصر كان الامر على ما ذكره وتمام تحقيق
ذلك يطلب من تعليقاتنا على التجريد **قوله** فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن اقول قد عرفت
ان هذا بظاهره يناقض ما مر من المص من اختياره كون الامر لا يدل على التكرار ولا على المرة
بل يطلب الطبيعة من حيث هي ولكن دفعه بالتامل ثم اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث

التوزع

التعريف التام بان الخلاف في ان اسم الجنس هل هو موضوع للطبيعة او للفرد المنتشر فيما
عدا المصادر الغير المنونة اما فيها فالاجماع على انها للطبيعة من حيث هي فالاشارة الى المص
كان مبنيا على انه لما كان المطلوب هو الطبيعة لكنها ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكان
المطلوب بالاخرة هو فرد ما فكون المطلوب هو الفرد كان مقتضى العقل لا مدلول اللفظ حتى
ينافي ما نقله من الاجماع فتدبر ثم اقول لا يخفى انه لو كان مراد المص ما ذكرناه هو ان المطلوب
هو الطبيعة لكن لما لم يكن الطبيعة موجودة الا في ضمن فرد ما اذ لا يمكن وجودها
مجردة عن الافراد وجب الاتيان بفرد ما لم يتوجه ما ذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا
ليس مبنيا على عدم الفرق بين الماهية الماخوذة بصفة الاطلاق والكلية وبين الماخوذة
لا بشرط شيء بل على ان الماهية في ضمن غير الفرد امتنع وجودها اذ وجودها بهذا النحو
لا يكون الا بصفة الكلية نعم ح لم يكن النزاع بينه وبين من يقول المطلوب هو الطبيعة
الا لفظيا فقوله المطلوب مقيد اراد به ما هو مطلوب بالاخرة على ما عرفت وقول القائل المطلوب غير
مقيد اراد به المطلوب الاول فتامل **قوله** مخالفة برادة الزمة امر من وجهين
بخلاف ما اذا حمل على التاكيد قال الابهري هذا معارض بالجزم في التاكيد من مخالفة ذلك
الامر من الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما للقطع بانه ليس في التاكيد واذا
تعارض الترجيحان بقي التاسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في
نفس الامر واعترض عليه بان ترجيح التاسيس معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون
التكرار فيه اكثر نعم لو قيل بتعارض الترجيح فيبقى الاحتياط سالما لكان وجها كذا ذكره
في شرح الشرح اقول ما ذكره الابهري مدفوع ايضا بان في صورة الحمل على التاكيد لم يلزم استعمال
صيغة الامر في غير معناها من الوجوب والندب والقدر المشترك اذ لا شك ان
زيد الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه زيد الاول ولم يكن مستعملا
في غير معناه الحقيقي **قوله** وقع التعارض بين العطف المقتضي للتكرار

قال المص الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره

بحث النهي

قال المص مسئلة النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء

وهنا مانع مقتضى العطف وهو التكرار وذلك المانع مثل التعريف وعزه على ما مر
قوله انه اقتضاء كف عن فعل احترز بقيد الكف عن الامر واورد عليه مثل كف عن
الزنا واجاب العلامة بان المراد كف عن فعل هو ماخذ اشتقاق المقتضى بذاك اللفظ
واذا حمل على النفس فلا يخفى توجيهه وقد سبق لك في بحث الوجوب والتحريم بالنسبة
لا اختلاف فيها اختلاف الاعتبارات والحيثيات ولو مثل كف عن الزنا باعتبار
الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهي لكن علمت هناك انه لا حاجة الى قيد الكف
واما هنا فلا بد منه لتحقيق ماهية النهي وتميزه عن ماهية الامر ثم لو كان المراد بالفعل
هو مقابل الكف يخرج مثل لا تكف فالحق ان يحمل على المطلق وبقيد الاستعلاء احترز عن
الدعاء والالتماس قوله او مشترك الا انه لم يختلف ههنا في اشتراكه لفظا اذ بين
اثنين او اكثر ولا في اشتراكه معنى انه للقدر المشترك بين اثنين او اكثر بل الاشتراك
اللفظي ههنا بان يكون مشتركا بين التحريم والكراهة فقط والاشتراك المعنوي بان يكون
للقدر المشترك بينهما قوله وفي تقدم الوجوب يحتمل امرين احدهما ما في شرح الشرح ان
يكون ابتداء كلام كما هو الظاهر من المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاسنادي والمعنى ان تقدم
التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على انها للاباحة كما سبق من ان القائلين
بكون صيغة افعل للوجوب قد اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب الاكثرون
الى انها للاباحة واما في النهي فنقل الاسنادي اجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على
انها قبل الايجاب وبعده سواء في كونها للحظر ولو ليس تقدم الايجاب قرينة كونها
للاباحة كما قالوا في الامر فقوله لم يقل داخل تحت نقل ويحتمل ان يكون عطفا على قوله
في ان حكمها بعينه في النهي مخالف للامر في شيء آخر غير التكرار والفور وهو ان تقدم
وجوب الانتهاء عن الفعل في الامر كانت قرينة والتحريم ان الامر للاباحة عند بعض واختاره
المص هناك وتقدم وجوب الفعل على النهي عنه ليس قرينة دالة ان النهي

للاباحة

١

قال المص النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة

للاباحة ثم استانف فقال نقل الاسنادي قوله وانه يدل على الفساد شرعا
لا لغة هذا هو المذهب الاول المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة والثالث التفصيل
والرابع عدم دلالته على الفساد مطلقا لا لغة ولا شرعا وسيجيء مع دليله والجواب
عن دليله والخامس دلالته على صحته مع عدم دلالته على الفساد كما سيجيء ان شاء الله في شرح
الشرح لكن الكلام ان هذا اول المذاهب وثانيها انه يدل عليه لغة وثالثها انه يدل عليه
في العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل اول المذاهب انه يدل على الفساد
في الجملة وثانيها انه لا يدل على الفساد وثالثها التفصيل ثم اختلف اصحاب المذهب
الاول في ان دلالته على الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب
المذهب الثاني في انه هل يدل على الصحة ام لا على ما سيجيء الاشارة اليه فصارت تفاصيل
المذاهب خمسة في الفساد كما لا يخفى ثم المراد بالمعاملات بقرينة المقابلة وبعض الامثلة
ما عدا العبادات فيتناول الايقاعات ايضا قوله على الفساد في النهي بعينه قد تواتر
انهم كانوا يستدلون على الفساد بمجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في العبادات
والمعاملات الا انه لم يتعرض للعبادات لانه اذا ثبت الحكم في المعاملات ففي العبادات
اولى لعدم القائل بدلالته على الفساد في المعاملات دون العبادات ثم التمثيل بالربا
مبني على ان يراد به معناه اللغوي وهو الزيادة ولو قيل يطلق على العقد الموصوف بالزيادة
على ما اقتضاه الحقيقة الشرعية لم يكن النهي لعينه بل لوصفه على ما سيجيء فالتمثيل به غير
مطابق ولا يبعد كل البعد ان يراد منه ههنا المعنى اللغوي وكان ههنا اضمار اي اخذ
الربا ويراد به فيما بعد عقد الربا فكان النهي متعلقا بوصف الزيادة ولعل لهذا ورد
في الاول لفظ الربوا وزاد في الثاني وقال عقد الربا قوله الدليلان ينتهضان في
العبادات ايضا كما لا يخفى واما اختص من الدليل في العبادات ما قدم اليه الاشارة من ان
العبادة مامور به فلو نهي عنه لزم اجتماع الوجوب والحرمة او الندب والحرمة وهما متنافيان

انتهى مسئلة النهي

١١٢

أقول فيه نظر أما أولا فبالنقض بإجرائه في المعاملات إذ التجارة قد تكون مستحبا وقد تكون
واجبا وغير ذلك ومع تعدد أركان التجارة إلا مباحا نقول لا فرق بين الأحكام
في كونها متضادة لا يجوز اجتماعها إذ قد اعتبر في كل منها نقيض ما اعتبر في الآخر وأما
ثانيا فبالحل بأن مورد ما يتوهم من الاجتماع هاهنا جهتين إذ الواجب ليس هذا الكون المخصوص
الذي يجوز أن لا يفعل بل ماهية الصلوة والنهي متعلق بخصوص هذا الفرد الواقع في
المكان المغصوب مثلا فالنهي في الحقيقة يرجع إلى وصف الغصب وأما أنه لا يجوز تركه
بعد الشروع فيه فذلك حكم آخر بل الحق عندهم أن النهي إن تعلق بنفس ما يتعلق به الأمر ذاتا
واعتبارا فلا يجوز وكذا إن كان باعتبار جهتين لا يمكن الانفكاك بينهما كصوم
يوم العيد سواء في العبادة والمعاملة وأما إذا كان في جهتين يمكن الانفكاك بينهما
فيجوز أما في العبادات فكالصلوة في الدار المغصوبة وأما في المعاملات فكالبيع
في وقت نداء الجمعة ونحو البيع في غير ذلك الوقت قال في المنهاج النهي يدل شرعا على الفساد
في العبادات لأن المنهي عنه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات إذا رجع النهي إلى نفس العقد
أو أمر داخل فيه أو خارج لازم مثال الأول بيع الحصاة مثل أن تقول بعتك ثوبا
من هذه الأثواب أو المبيع ما يقع عليه هذه الحصاة إذا رميت فيجعل نفس الرمي بيعا
فكان باطلا وذلك لاختلال العقد باختلال الصيغة ومثال الثاني بيع الملاقيح وذلك
لانتفاء صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء البيع وهو كونه مقدور التسليم مرئيا
ومثال الثالث عقد الربا وذلك لاختلال أمر خارج لازم هو الزيادة وإن رجع النهي
إلى أمر خارج مفارق كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد فإن المنهي عنه هاهنا
وهو تفويت الجمعة لا تعلق له بالجمعة وليس بلازم له وقال بعض المحققين من شارحيه
كان الأولى في العبادات التفصيل أيضا بأن يقال النهي في العبادة إن رجع إلى ما لا ينفك
عنها كصوم يوم العيد فتفسد وإن رجع إلى ما ينفك كالصلوة في الدار

المغصوبة

فالمعروض الحقيقي للحرمة هو حقيقة الغصب ولأنه من
مفارق فالمنسوب إلى الصلوة التي هي ضد الصلوة
الواجبة فالمعروض الحقيقي للحرمة هو حقيقة
الغصب الذي هو مفهوم كلي عرض لفرده
ومعروض الوجوب هو المفهوم الكلي
كان ذلك الفعل الشخصي جزئيا له نظرا إلى
أنه لا معروض الفاعل هو مفهوم
المتعين للإنسان وذلك
بالعرض كما في العوارض
العارضة للأشياء بالعرض إذا
كان عرضا ذاتيا فتدبر منه

بالعقد

المغصوبة فلا قوله ولئن كان حكمة النهي مرجوحة فالأولى أقول فيه نظر أما أولا فلأن
هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على دلالة النهي على الفساد دلالة قطعية ولئن كان الأول
يدل على أنه يدل على الفساد دلالة ظاهرة على ما دل عليه قوله لم يكن ثمة في التناقض مع أنهم
اتفقوا على أنه لو قال الشارع لا تبع هذا فإنك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه
أحكامه لم يكن ثمة في التناقض بل التصريح بترتب الأحكام عليه بعرفه عن الكلام على ما يستعرف
به من جواب دليل من قال ببقي دلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا وأما ثانيا فالحل في ذلك
أنه يجوز أن يكون مصلحة النهي راجحة في أول الأمر ولهذا أمر الشارع بالكف عنه لكن
بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة بعض ترتب الأثر
راجحة على عدمها نظير ذلك أن مصلحة النهي عن الخمر مصلحة راجحة على ترك الصلوة لكن إذا
شرب منه وفات منه تلك المصلحة الراجحة فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة
إلى فعلها فمصلحة ترك البيع وقت النداء راجحة على مصلحة صحة بعض استتباع الأثر وهو
إباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك الراجحة فالراجح هو مصلحة إباحة الانتفاع وغير ذلك
من النظائر قوله لفوات أرجح لعدم تحقق ما كان زائدا من مصلحة الصحة في جانب النهي وهذه
الزيادة مصلحة خالصة لا يعارضها شيء فيبقى النهي بلا مصلحة أتم فلا يجوز وهذه المسألة
مبنية على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء ولئن لم يكن واجبا
ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى معللا بالأغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليا بناء في
مذهبهم قوله الجواب أن الأمر يقتضي الصحة شرعا لا لغة أقول فيه بحث لأن الصحة ليست
إلا موافقة الأمر فالصحة عند كل آمر هي موافقة أمره وذلك مقتضى نفس الأمر نعم
الصحة الشرعية موافقة أمر الشارع وبالجملة كل أمر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع
يدل على الصحة عند الآمر وموافقة أمره ولهذا لم يقل أحد بالشرع إذا امتثل زيد
بأمر أحد نقول إنه صحيح عند الآمر بذلك الأمر قوله سلمنا ذلك لكن ينتقض قولنا

العقود

قال المص اللغة ولم يزل العلماء
واجيب بفهمهم شرعا لما تقدم

بنقيض الصحة قال في شرح الشرح هذا اذا اريد باحكامها النسب الايجابية او السلبية ولئن
اريد مقتضياتها والاثار المترتبة عليهما لم يثبت هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم
اقول تقرير الدليل حيث قال فيه النقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد صريح في انه لم يقصد بالاحكام النسب الايجابية والسلبية بل اثارها
وما قيل في دفعه من ان شرح الشرح فهم ان هذا مبني على ما مر في المنطق من ان لا تناقض
الا فيما بين القضايا والنسب الايجابية والسلبية لا بين المفردات فلا يحتمل ارادة المقتضيات
والاثار فاقول انه مع ذهوله عن صريح عبارة الشرح فاسد في نفسه اذ ما مر هو التناقض
الاصطلاحي وهو ان يكون بين الشيئين غاية التنافي بحيث لا يجتمعان صدقا ولا كذبا
لا يتحقق الا فيما بين القضايا والا فانكار التنافي والتنافر بين المفردات باعتبار
امتناع اجتماعهما في محل واحد كيف يمكن انكاره وذلك القدر من التنافي كاف فيما نحن فيه
واشار الى ان المراد ذلك بقوله لكن المتقابلات لا يجب اختلاف احكامها وكيف يحمل
التناقض ههنا على هذا المعنى المصطلح مع انه قال والنهي نقيض الامر وظاهر انهما انشاء
لا يكون بينهما تناقض بهذا المعنى قوله الجواب منع الملازمة بما سبق اقول الجواب
منع الملازمة اذا اراد المستدل ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه
اما لو اراد ان قول النهي كان نقيضا لذلك القول الصريح ظاهرا فلا يمكن منع الملازمة
بل يتعين منع بطلان اللازم ولزوما ذكره بانه لا يدل عليه قوله ولنا في ذلك
لمحمد بن الحسن قال في شرح الشرح سوق هذا الكلام يشعر باستبعاده وهذا الكلام
من ان بطلانه يكاد يلحق بالضروريات للقطع بان ليس مدلول لا تبع هذا بذاك
سوى طلب الكف عنه وتحريما اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله
التضمني او الالتزامي فكلا والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة
النهي عليها والا لم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهي معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة

قال المصنف القائل يدل على الصحة لو
لم يدل لكان النهي عنه

وتقريره ان الافعال اما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظ واما شرعية وهي التي
يكون لها مع وجودها الحسي وجود شرعي بان اعتبر الشارع لها اركانا وشرائط مخصوصة
كالبيع والنكاح ونحوهما والنهي عن الشرعيات يقتضي صحتها ومشروعيتها لئلا يلزم العبث
والابطال للابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل
هذا النهي واما اذا كان بسبب انه تيسر من المكلف الاتيان بافعال وحركات مخصوصة
لولا هذا النهي لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك واخرجها بهذا النهي عن المشروعية
والاجزاء اقول ما ذكره وارد على ما نقله عنهم لكن لكلامهم توجيه وتقرير اخر وهو
ان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ينعقد نذر صوم يوم العيد ولو صام خرج
به عن العهدة الا ان عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب عليه القضاء وعند محمد يجب فنقل
نسبة ذلك المذهب الى خصوص محمد خطاء ثم ان هذا الخلاف فرع الخلاف في شيء
اخر وهو انه بعد ما ثبت ان الالفاظ المستعملة في الشرع كالصلوة والصوم غير مستعمل
في معانيها اللغوية بل انما المراد بها معان شرعية وظاهر ان تلك المعاني مشتملة
على اركان اي اجزاء وشرائط وجودية وعدمية فهل المستعمل فيه تلك الالفاظ هي
تلك المعاني المشتملة على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع فيها حتى ان
الصلوة بدون الطهارة لم تكن صلوة شرعية ولم يكن لفظ الصلوة حقيقة شرعية
فيها او تلك المعاني المشتملة على تلك الاركان سواء كانت مع شرائطها ام لا فعلى
الاول كان المنهي عنه صحيحا معتبرا شرعا لكن فاعلها فاعل الفعل حرام فكان النهي
المستفاد من النهي انما يتعلق بايقاعها لا بنفسها وهذا معنى قولهم النهي يدل على
الصحة فقول الشارع لا تصل في المكان المغصوب مثلا او لا تصم يوم العيد المراد الصلوة
والصوم الشرعيان اي المشتمل على جميع الاركان والشرائط لان الاتيان بالصلوة
الصحيحة المشروعة لكن مع هذا كان مرتكبا الفعل حرام وقد عرفت انه من جهتين وذلك

الشتمل على جميع الاركان والشرائط بان الاتيان بالصلوة ؟؟

كالزنى ب

وتقريره

جايز وهو اختيار الحنفية وعلى الثاني وهو اختيار وعلى الثاني وهو اختيار الجمهور
كان المنهي عنه يحتمل ان يكون مستملا على الجميع فيكون صحيحا او لا يشتمل على بعض الشرائط
فلا يكون صحيحا لكن عنده ان نهي الشارع اذا تعلق بما علم من عادته ظاهرا الا قطعا
انه غير مشتمل على بعض الشرائط فلا يكون صحيحا شرعا واما في مثل دعي الصلوة ايام
اقرائك مما لم يكن حمله على صحة المنهي عنه فان امكن لهم حملها على المعنى اللغوي كما
في لا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولئن لم يمكن لهم ذلك كالحدث فانه نسخ النهي هيهنا ايضا
لمعتقد القياس كان ينبغي ان يدل على الصحة لكن لما كان تلك الدلالة ظنية لا قطعا
فقد تتخلف عن النهي لمعارض راجح كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة عند
الجميع فان قلت تقسيم الصلوة مثلا الى الصلوة الشرعية الى الصحيحة والفاسدة
والمقسم مشترك بين اقسامه قلت لهم ان يقولوا انه تقسيم المسمى الصلوة شرعا
حقيقيا كان او مجازيا وقد يسمى الصلوة بدون الطهارة مثلا صلوة في الشرع
لان لها صورة الصلوة او لاشتمالها على اركانها هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام **قوله**
والجواب ان الشرعي حاصله انه ان اريد بالشرعي المسمى به شرعا سواء كان معتبرا
شرعا ام لا فالملازمة ممنوعة وان اريد المعتبر شرعا فبطلان اللازم ثم اقول لكن عرفت
انهم لم يفرقوا بين المسمى شرعا وبين المعتبر شرعا بل هما واحد عندهم **قوله** ثم يلزم
ذكر في شرح الشرح انه قد يمنع اللزوم بان المعتبر شرعا هو المقيد لا المجموع اجيب عنه بانه
الزامي لهم لانهم قايلون بدخول الشروط في كل حقيقة الاسباب والمقيد هيهنا دخولها
في المسببات لان الصلوة مسببة للاسباب والشرائط على ان من قال بدخولها
في كل الاسباب معناه انها داخلة في باب اتمام المسمى علة تامة لا في نفس السبب
الذي هو العلة الفاعلية او ما في حكمها بل الحق في الجواب ما اقول المراد انه يلزم كونها
جزء المفهوم الصلوة لا لحقيقتها وقد فرقوا بين جزء حقيقة الشيء وبين ما هو

جزء المفهوم

لمفهوم الشيء فمثل البصر جزء المفهوم العمى وليس جزء حقيقة واراد والجزء المفهوم ما يكون
تعقل المفهوم من الشيء موقوفا على تعقله ولئن لم يكن جزءا له حقيقة ولما لم يفرق بعض الفضلا
بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة تضمنية لا التزامية
وهمان عبارة القوم حيث قالوا ان البصر جزء مفهوم العمى ونحو تقول الشرائط للصلوة
كالطهارة مثلا ولئن لم يكن جزء الحقيقة الصلوة كانت جزء المفهوم الصلوة
اذ مفهوم الصلوة عندهم على ما علمت هي الهيئات المشتملة على الاركان والشرائط
المعتبرة ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرائط بل نذكر على
ما ذكرنا اقحام لفظ المفهوم عند قوله داخلا في مفهوم الصلوة ونحو فمعنى قوله بالاتفاق
على انها شرائط الصلوة لا اركانها انه كان متفقا عليه بينهم انها ليست اجزاء المفهوم
الصلوة بان كان تعقل الصلوة متوقفا على تعقلها اقول قد عرفت مما حققنا
انهم يقولون ذلك ولم يكن ذلك عندهم باطلا فالاتفاق غير ثابت عندهم **قوله** قالوا
ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا اقول بعدما حققنا مذهبهم على ما علمت آنفا
يمكن حمل هذا الدليل على ان صوم يوم النحر مثلا لو لم يكن صحيحا فالمنهي عنه بلا انضمام يوم النحر
على القول بالحقيقة الشرعية هو الصوم المقرون بجميع الاركان والشرائط فلو كان
ايقاعه في يوم النحر منافيا لصحته وكان عدمه شرطا لتحقق مسماه الشرعي فالنهي عن
الصوم يوم النحر كالنهي عن الصلوة المعتبرة شرعا بدون الطهارة والصلوة المعتبرة
شرعا اي المقرونة بجميع الشرائط وارتفاع الموانع بدون الطهارة ممتنع بالذات
فالنهي عنها غير مفيد وذلك مثل النهي عن الصعود على السماء فانه غير مفيد بل هذا
اقرب لان الصعود غير ممتنع لذاته وعلى هذا يندفع الجواب المذكور بل الجواب
بمنع كون مسمى لفظ الصوم والصلوة في عرف الشرع هما المعتبر شرعا فقد بر او يجاب
بما نقلنا من شرح الشرح بان عدم الفايدة انما يلزم اذا علم بطلانها وعدم شرعيتها

قبل هذا النهي وليس كذلك **قوله** كما ذكرناه اي في الكتب الكلامية وذكره بلفظ الماضي اما بناء على ان علم الكلام مقدم طبعا على هذا العلم على ما عرف في ان يسمى من الكلام واما بناء على ان مصنفاته الكلامية مقدمة على هذا الشرح **قوله** فيحمل ههنا على اللغوي فلا يلزم الصحة لما عرف لان النزاع في كون النهي يدل على الصحة انما هو في النهي المتعلق بالافعال الشرعية دون الحسية اقول وايضا الصحة انما هي بمعنى الاجزاء او بمعنى ترتب الاثر في المعاملات وشيء من ذلك لا يتصور في وطي ازواج الآباء فتدبر **قوله** واما المنهي عنه لوصفه قال في شرح الشرح نقلا عن العلامة هو ان ينهى عن شيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما نهي عنه لوصف لازم يكون الوصف علة النهي على ما يشعر به عبارتهم حيث قالوا المنهي عنه لوصفه وهذا يخالف المنهي عنه لغيره لان الذي نهي فيه عن امر يجاوره نحو الصلوة في الدار المغصوبة المنهي عنها لشغل حق الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا يخالف المنهي عنه لعينه اقول قد علمت في مبحث الصلوة في الدار المغصوبة ان الكون الشخصي الذي هو جزء للصلوة هو الغصب لانه تصرف في ملك الغير فالنهي ههنا متعلق بنفس ذلك الكون الذي هو جزء للصلوة الواجبة فالنهي ههنا متعلق اما بعين العبادة او بجزئه والجواب ان مرادهم بتعلق النهي بالعبادات والمعاملات للوصف انه يقول الشارع مثلا لا تصل في المكان المغصوب ولا تصم في يوم العيد ولا تبع في وقت كذا وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لم يقل الشارع لا تصل في المكان المغصوب بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح العبادة والكلام المراد من المنقول كذلك فلا ايراد وبما قررنا ظهر اندفاع المخالفة بين ما مر من المص من اختيار صحة الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه ههنا من ان المنهي عنه لوصفه سواء كان لازما ام لا كان فاسدا على ما هو المنقول عن مالك واحمد ولا حاجة الى تخصيص الوصف في كلامه باللازم والتزام مخالفة الامام على التوجيه الذي نبه لهذا

قال المص النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر

لا يندفع

لا يندفع المدافعة بين كلامي مالك لانه ايضا قال بصحة الصلوة في المكان المغصوب فتامل ثم قال في شرح الشرح الخلاف المشهور ههنا هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم الذي هو وصف للمنهي عنه لا نفسه فلا يفيد وجوب اصله لتغاير المحلين وعند الشافعي يفيد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم الصوم اقول فعند الحنفية يجوز اجتماع وصفي الوجوب والحرمة ولكن الحق انفكاك الجهتين في كل من الاثنين كالصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان صوم يوم النحر لا ينفك عن يوم النحر طاهرا ولذلك لزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة واحدة فلا يكون من قبيل اجتماع الضدين المستحيل لكن يلزم عدم امكان الامتثال في صوم يوم النحر اذا كان منذورا وقد عرفت بانعقاده عنده ولعله قال مثل هذا اجاب الشرح بان يقول الشارع لا تصم يوم النحر وصم فيهما لا نعم وجوبها انما يثبت بفعل المكلف وهو النذر فيلزم عليه ارتكاب فعل حرام من فعله باختياره ووجوب الصوم فيهما عليه بعد نذره من قبيل ربط الاحكام باسبابها على ما من ان السكران يصير ضامنا باتلاف مال الغير لا بمعنى انه مكلف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها والحكمة فيه زجر عن الشرب المفضي الى السكر فتامل ثم ان الشرح وضع لفظ مقلا موضع لفظ قطعا اللائق لمقابلة الظن بهما على ان مستند القطع لو كان كما هو العقل دون النص فاندفع ما في شرح الشرح من لزوم ترك الاولى فيه **قوله** والا ورد عليه نفي الكراهة فذ تحقيق جواز كون الشيء واجبا وحراما من جهتين لان نهي الكراهة يرجع الى الوصف غالبا فلا يتحد متعلقا الوجوب والكراهة ونهي التحريم يتعلق بالذات فيتحد المتعلقات واذا قام دليل شرعي خاص يوجب مخالفة الظاهر يعتبر الجهتان فيه وما يتعرف الى الذات بل الى وصفه وعند هذا يظهر توجيه آخر لكلام الشافعي وقد يعتذر عن الغفلة عما نقل في شرح الشرح بان كلامه فيما اذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة انما هو لامر مجاور

مبحث العام والخاص

اقول فيه من التوجيهين لا يجزى اذا فرق بين قولنا لا تصل في المكان المغصوب وبين
قولنا لا تصل في مسيل الماء والحمام فان متعلق النهي ومحله وموصوفه هو نفس
الكون المخصوص والوصف علة لتعلق النهي به وليس متعلق الكراهة هو الوصف والامر
المجاور المنفصل بل ذات الكون الا ان الوصف سبب لتعلقه بها كالنهي التحريمي بعينه وقد مر
تفصيل ذلك في ذلك المبحث والحاصل ان الكون المخصوص الذي هو جزء الصلوة في المكان
المغصوب كانت الغصبية صفة ذاتية له لانه من مقولة الحركة والسكون وليست صفة الغصبية
ذاتية لها على ما تقرر في الحكمة بل انها صفة عارضة لها لم تنفك كما عن الكون الموصوف المتغير
المحرمة هو ذلك الكون بسبب صفة الغصب فكذلك الصلوة في مواضع التهم المنهي عنه
بقوله اتقوا عن مواضع التهم مشتمل على كون مخصوص هو منهي
عنه بوصف التهمة وليست الصفة ذاتية له بل من عوارضه المفارقة سواء لم يزل الحق
في الجواب عن قبله ما ذكر في الشرح وتوضيحه ان الغالب في استعمال الشرع كان في نهي التحريم
في الافعال الواجبة برفع وجوبها وبضاده وذلك لان وجوب الاصل مستلزم
لوجوب الصفة بالاقتضاء فعدم وجوبها مستلزم لعدم وجوبه واحتمال كون النهي
رافعا للجواز وصفها ومبقيا لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات البعيدة لا تدفع
ظهور مقابلها **قوله** النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه اقول قد سبق منا ان النهي يخالف
الامر في شيئين في كونه مفيدا للفور وفي دلالته على التكرار وقد ذكر هنا المخالفة
الثانية واستدل عليها ولم يذكر المخالفة الاولى وذلك لان الثانية مغنية عن الاولى
لان الدوام يقتضي الفورية واحتجاج الشذوذ على انه لمطلق الطلب قالوا انه مستعمل
في كل من الدوام وغيره والاشتراك والمجاز خلاف الاصل والجواب ان خلاف الاصل قد
يرتكب للدليل الراجح وهو ما ذكرنا **قوله** احتراز عن خروج المشترك اذا سلك
انه عام اذا استغرق جميع ما يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج وكذا

لم يزل

وتوضيحه ان ذلك التضاد علم من عادة الشارع ومن غالب استعماله وذلك على ما علم بالاستقراء منه

قال المص النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع جلالة

قال المص العام والخاص

اذا استغرق جميع افراد مفهوم واحد والاطلاق ولم يعتبر التبادر مح

هو افراد

هو احتراز عن دخول المشترك اذا اريد به جميع معانيه وكذا اذا اريد باللفظ جميع
المعاني الحقيقية والمجازية عند من جوز كون اللفظ صالحا للجميع واما عند من لم يجوز فيخرج
بان المراد الصلوح معا لا بدلا وكذا يخرج اذا اريد بالصلوح ان يكون الجميع جزئيات
معانيه فيلزم كونه عاما ولا حاجة الى الاحتراز اذ صح بهذه الارادة **قوله** ولا يخفى
عليك ان ما يصلح له قال في شرح الشرح ووجه ورود الاعتراضين انه ان اريد بصلوحه
للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد
وان اريد ان يكون اجزائه لم يصدق على مثل الرجل والارجل ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته
لا من اجزائه فتعين ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها ما هو من اجزائها من الفعل
والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بان العشرة لا يتناول جميع ما يصلح له
من العشرات وعن الثاني بان الجملة يعني مثل ضرب زيد عمرا لا يصلح لما يتناوله من معاني
اجزائها ولا يطلق عليها الجملة اسم لمعنى فقد انتفى في الاول قيد التناول وفي الثاني
قيد الصلوح ويمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكل للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين
انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد ثم الجواب نعم اقول لا حاجة
في الجواب الى ما ارتكبه رحمه الله من ان عموم الرجال والمسلمين باعتبار تناوله للجماعات
دون الاحاد مع انه خلاف التحقيق اذ التحقيق على ما قرره في شرح التلخيص وغيره
ان عمومه باعتبار شموله للاحاد كالمفرد بل يمكن ان يجاب بوجهين الاول انه قد اشتهر
بينهم ان اللام يبطل الجمعية ولم يرد النقض بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما
انهما مستغرقان جميع جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام والثاني ان المراد بجزئيات
المفهوم ما يكون جزئيات مفهوم بنفس ذلك اللفظ وما يشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة
كالرجال والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة ولا يتوهم
حينئذ النقض بدخول مثل العشرة لانه متناول لجميع الاحاد التي كانت من جزئيات

مفهومه واذا اريد باللفظ جميع جزئيات مح

لئن يراد بالاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من اسماء العدد مح

مفهوم الواحد الذي تتضمنه العشرة وذلك لان العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ اراد في
لفظ الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على ازيد من العشرة ولا على انقص منها والعجب
انه اختار الجواب الثاني لتوجيه تعريف المصنف ولم يتعرض له ههنا وارتكب ما ارتكب
واما البحث الذي اورده ثانيا المعترض فحاصله القلوع على المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص
الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد على مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للمعاني
المركبة ولئن خصصته بجميع ما يصلح من الاجزاء المتشابهة بهذا الاسم والحد كاحاد
العشرة بخلاف مثل اعضاء زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد
عمروا فاقول نختار الاول ونقول وجه التخصيص ان التركيب في العشرة ومثل ضرب زيد
عمروا اظهر من مثل رجل وزيد وما ذكره تمثيل ويكفي للتمثيل ذكر بعض الامثلة الواضحة
قوله وفوائد القيود ظاهرة فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بان العموم من عوارض
الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمروا وبقوله من جهة واحدة عن
دخول المشترك باعتبار معانيه فان دلالته على كل منهما من جهة اخرى وكذا عن
مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة
وبقوله على شيئين عن مثل زيد ورجل عام مدلوله شيء واحد وقوله فصاعدا
ليدخل فيه العام المستغرق اذ المتبادر من شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين
لكن الاظهر انه لا حاجة الى لا فراد اثنين اذ لا من عام الا ويدل على فوق الاثنين
بل الاظهر ان يقول على الكثير فان قلت قد يكون موضوع اللفظ ما الكلية العامة ليس لا افراد
واحد مثلا ليصح ان يقال كل شمس كذا فذلك عام مع عدم تناوله الكثير فالجواب ان
عمومه وكليته بالقياس الى الافراد الذهنية وهي كثيرة قوله فلان كل مثنى يدل في الحد
اراد به كل مثنى يدل على ما هو مثنى وثانيا ليوافق الاعتراض بخروج مثل لفظ المعدوم
المعرف باللام المتناول للمعدومات فيخرج مثل لفظ المعدوم من المثنى واما الجواب

بان مبناه

والمراد بالعشرة مركب اجزائه ليس لها وحدة حقيقية بخلاف زيد فانه مركب حقيقي له وحدة حقيقية فيه بحث مشتان العشرة [illegible] منه

بان مبناه على ان الذي يتناول المعدوم كما هو مقتضى تعريفه كان في شرح الشرح فليس على ما ينبغي
لعدم تلايم الاعتراضات في قوله يلزم ان يخرج منه [illegible] دخول كل مثنى وكل
جمع منكر ومعهود وهو انسب واقرب وذلك لانه لا فرق بين الجمع المنكر والمثنى موجزا
في التكرير الاول على ما دون الثاني وانسب بكلام المص حيث يستفاد منه انه يلزم الايراد من
المذكورين سابقا بقوله لان ولانه قوله او المراد يعني لو سلم ان العام هو الموصول
مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ انه لا يتعدد بتعدد المعاني كرجل
فان اي فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير وهذا في ان الموصول
مع الصلة كذلك فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو او غيرهما
ممن يصدق عليه انه في الدار بخلاف مثل زيد قايم وضرب زيد عمروا ولقائل ان يقول
ان اريد بالدلالة المطابقية فامثال هذا لا يدل على شيئين وان اريد الاعم دخل في
حد العام مثل الانسان والعشرة وسائر الالفاظ التي لها مدلولات متضمنة كذا في شرح
الشرح اقول في الجواب عنه نختار الاول ونقول قد تقرر عند البعض ان الموصولات موضوعة
لمعان جزئية لكن بوضع عام كالحروف فلفظ من موصولة يدل مع الصلة على زيد ان اريد
به زيد وكذا يدل على عمرو اذا اريد به عمرو فحكذا فاذا اريد به الجميع كان يدل على الجميع
ومعلوم ان تلك الدلالات مطابقية وكان اللفظ مستعملا فيما قصد به حقيقة
لا مجازا وعلى تقدير ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي فلا شك ان ذلك المفهوم يتعدد
بتعدد الافراد فاذا استعمل في المفهوم باعتبار تحققه في ضمن زيد كان شيئا
وفي ضمن عمرو كان شيئا آخر فصدق انه يدل على شيئين في الجملة قوله ونحن الثالث
قال في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار انه يدل
على كل اثنين بل باعتبار اشتماله على الوحدتين اقول الدليل على ان المعترض قصد
ذلك انه لو قصد دخوله باعتبار تناوله الكل مثنى على البدل فلا وجه للتخصيص بلفظ المثنى

[illegible] الاستعمال [illegible] المجاز [illegible] في ضمن زيد وعمرو [illegible] لان الموضع لا يتعدد في الجملة منه

بل جميع الكليات كذلك كالانسان والفرس بل اللفظ الواحد ايضا وغيرها واجيب عنه
بانه لا اعتراض بالاعتبار المذكور في غاية السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا
في تعريف العام جزئيات مفهومه لا اجزائه كما بينه في شرح التعريف الاول قوله
فلذلك لم يحمل كلام المص عليه اقول يرد ما اشرنا اليه من انه لو كان كذلك لم يكن للمنفي
اختصاص بلفظ المثنى بل اللفظ الواحد ايضا كذلك وايضا انما يصح ذلك لو لم يلزم
العدول الى كون الجمع المنكر والمعهود عاما اذ ظاهر عمومهما باعتبار تناولهما لاجزائهما
لا لجزئياتهما ولو اريد جزئيات ما تضمنه الكلمة دخل المثنى ايضا قال في شرح الشرح
المراد به الاخر وهو ان المثنى لا يدل على شيئين ... صاعدا لمعنى انه قد
يكون فوق الشيئين واجيب عنه بان المص يعني في شرح المفصل من صاعدا في قولهم
اشتر بدرهم فصاعدا انما جعل حالا لان محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل
لفظا ومعنى ولا على المفعول لفظا ومعنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك اذا اخذت
الثمن والمثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم وزايدا انما المعنى ان المثمن
ذو اجزاء ماخوذ بعضه بدرهم ثم ما زاد عليه ويستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين
اذ العام يدل على شيئين وعلى ما فوقهما قوله وعلى مسميات اخرج نحو زيد
اقول لا فرق بين زيد ... وبين عشرة فكما ان للعشرة مسميات تقديرية كذلك لزيد
وكما خرج عشرة بقيد باعتبار امر اشتركت فيه كذلك زيد فاخراج احدهما بقيد المسميات
والاخر بقيد باعتبار امر اشتركت فيه تحكم فتامل قوله مع قيد خصصه بالمعهودين
قال في شرح الشرح يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص
والجواب ان الامر المشترك فيه العالم المضاف الى ذلك البلد وهو في هذا المعنى مطلق
بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على الاطلاق بل مع خصوصية
العهد فتامل واما الجمع المنكر فالظاهر انه داخل وعمومه خلاف المختار وقد ثبت

المراد مسميات الدال حتى كانه قال الدال على جميع مسمياته اي جميع جزئيات مسماه
ورجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة
لا يدل على جميع مسمياته اذ لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله لافراد الرجل
والمسلم والحاصل انه ان اريد مسميات على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدالة
على المجموع لا نهاية جزئية وان اريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار
الاحاد ولزم ان يكون عمومه باعتبار انه يتناول كل من المجموع كما هو وهم البعض لا من
الاحاد كما هو الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه قال وغاية ما يمكن ان يقال
هو ان المراد مسميات ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين او تقديرا كالنساء لانه
بمنزلة الجمع للفظ مرادف المراة وح يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والتوضيح اقول
يمكن الجواب بان المراد مسميات ما دل وهو ذلك اللفظ لكن اراد بالمسمى ما يتناول
المستثنى النفس في لم يخرج نحو عشرة بقيد المسميات حتى يلزم استدراك قيد باعتبار
امر اشتركت فيه ويخرج بهذا القيد على ما بينه الشارح واما الجمع المنكر بالقياس الى احاده فيخرج
ايضا بهذا القيد وان لم يخرج بقيد المسميات وذلك لان الجمع المنكر ليس له معنى يصدق على
كل واحد واحد من احاده واما انه يلزم ان يكون الجمع المعرف عاما بالقياس الى الجماعات
دون الاحاد وهو خلاف التحقيق فالجواب عنه ما ذكره الشارح من ان التعريف
يبطل معنى الجمعية فيبقى المعنى الافرادي وهو صادق على افراده غاية الامر انه
يكون اطلاق الجمع عليها مجازا والمراد بالمسميات ما يتناول المجازي حتى لم يخرج
الالفاظ المجازية العامة بهذا اقول لكن يبقى شيء وهو انه على هذا التوجيه التعريف
كان الجمع المعهود ايضا خرج بالقياس الى احاده بقيد باعتبار امر اشتركت فيه
كالجمع المنكر فلا حاجة الى قيد مطلقا الا ان يلتزم ان الامام ههنا ابطل الجمعية وكان
المراد الحكم على كل واحد من ذلك المعهودين فلم يخرج بقيد باعتبار امر اشتركت فيه بل

ق لـ المص مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة المراجع

بعيد مطلقا هذا غاية توجيه المقام **قوله** ولذلك اي ولان ما يتصور من المعاني
الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة والخاص
ما يمنع الشركة وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي وانت خبير بانهم انما يقولون ذلك
الكلي لا للعام بل العام والخاص عندهم انما هو لمفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق
عليه الاخر من غير عكس او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط كذا في شرح
الشرح اقول اطلاق العام على معنى الكلي اصطلاح مذكور في منطق كتاب الاشراق هذا
في الكلي الحقيقي واما الكلي الاضافي فاطلاق العام عليه شايع متعارف بل لا معنى للكلي
الاضافي والجزئي الاضافي الا العام والخاص اقول نعم يرد ههنا شيء آخر وهو ان العموم
سواء كان بمعنى الكلي الحقيقي او الاضافي ليس المعنى المعرف المقصود ههنا وهو الاستغراق
وذلك ظ فنقل كلام المنطقيين في هذا المقام تسامح **قوله** سواء كان هناك امر
واحد او لم يكن فالمراد بالمطر العام هو مجموع الامطار المشخصة في البلاد فعينا ولها تناول
تعلق اذ تحقق في كل بلد جزء منه او نفي القدر المشترك بين تلك الاجزاء هو العام
والمراد نفي الوحدة الشخصية دون الجنسية والاول اظهر فان قلت على الاول لم يتحقق
الامر المشترك الذي اعتبره المص في التعريف قلت ليس المراد ان العموم بالمعنى الذي
كان صفة للفظ يتصف به المعنى بل ان العموم بالمعنى اللغوي يتصف به المعنى
ولم يعتبر في ذلك القيد ولهذا قال الامام انه يعتبر في [?] اللغة في العموم هذا القيد
بل يكفي الشمول بما قررنا ظهر فساد ما في شرح الشرح من انه قال لما دل ولم يقل للفظ
دل ليتناول المعنى المتصف بالعموم كيف واذا قيل في اللغة عم المطر وعم الخصب
لم يفهم منه ان المطر والعاشق [?] والخصب يدل على امر فتدبر **قوله** وهو امر واحد يعم
اقول فيه نظر اذ الموجود بالنسبة الى كل شخص شخص آخر من الصوت قايم بهواء
مجاور لصماخه مماثل لما يجاور شخصا آخر على ما تقرر في الحكمة ويجيء في كلام الش

بالشعر

بالشعر بذلك **قوله** واعلم قال في شرح الشرح هذا نفي لما زعم الشارحون ان النزاع
لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من
عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد
شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني يعني ان ما دل عليه كلام
شمول
الفريقين هو ان العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعاني او لا وهو سهل اذ يتبين بالرجوع
الى اهل اللغة واستعمال الفصحاء اقول ما ذكره بقوله يعني ان ما دل الخ ليس على ما ينبغي لان
ما نقله سابقا عن الشارحين ان النزاع لفظي محض وما ذكره بقوله يعني يرجع النزاع الى المعنوي
المتعلق باللغة وفرق ما بينهما لكن مقتضى الدليل المذكور هو هذا وكذا كلام الشرح يدل
عليه فالاصوب ان يقال انه نفي لما اقتضاه دليل المص وهو ان النزاع في ان لفظ
العموم في اللغة هل يصح اطلاقه على المعنى بهذا المعنى اي الشيء المستغرق لجميع ما يتناوله
ام لا فان هذا سهل ثم قال في شرح الشرح انما النزاع في انه امر واحد هل يكون متعلقا بامور
متعددة وذلك انما يتصور في المعاني الذهنية فمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا
يتصور في الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة اقول لكن العرض
الواحد لا يحل المحال المتعددة لا يختص بكون ذلك العرض خارجيا بل كما تقرر يكون العرض
ذهنيا كان الحكم كذلك ايضا والحاصل انه حمل التعلق على الحلول وفرق بين الخارجي
والذهني في ذلك ونحن نقول لا فرق بينهما في ذلك فالاولى ان يحمل التعلق
على الحمل والصدق وكان المعنى ان صدق امر واحد خارجي على امور متعددة غير جائز
والصدق معقول في هذه عليها فلا مجال للنفي ثم قال بعد ما حمل التعلق وتوجيه
الكلام بانتفاء هذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم اعم
من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعاني اقول الصواب على ما وجهنا ان يقال
هذا انما يستقيم لو اريد بالتعلق الحمل والصدق ومرادهم اعم من ذلك ثم ما ذكره

في التمثيل بالصوت لبس على ما ينبغي لما قررنا آنفا انه ليس امرا واحدا حقيقيا بل
انما يتعدد ويتكثر في ضمن الامثال واما القول بان الشخص الحادث اولا بعيد عليه
انه متعلق بامور كثيرة متفرعة عليه الامثال المجاورة لصماخ الاشخاص فجوابه انه
ينعدم عند حدوث تلك الامثال فلم يبق صفة التعلق بعد زواله واما التمثيل باللفظ
فبا اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المتعددة وقد عرفت انه ليس عاما اصطلاحا
وانت تعلم ان الكلام المسوق انه هل يتصف بالعموم غير اللفظ ام لا لا انه هل يتصف
اللفظ به بوجه آخر فتامل هذا لكن الظاهر ان مراده في المعاني جزئيات معنى اللفظ وتحقيق
المقام ان غرض الشارح لنقل الخلاف والنزاع بين العلماء الاعلام في بيان ما يطلق عليه اللفظ
في اللغة ليس امر معتد به بل هو سهل لا يليق الاشتغال به انما اللائق بالبحث والنزاع
انه هل يكون هناك امر واحد يحمل على كثيرين بحمل الايجاب ام لا وظاهر انه لم يوجد في الخارج
ما يتصف بالعموم بذلك المعنى نعم لو ثبت وجود الطبايع في الاذهان لثبت مفهوم
متصف به سيما الكلي الطبيعي فظهر ان هذا النزاع فرع النزاع في الوجود الذهني
وهذا الكلام منه ملخص ما ذكره الغزالي في المستصفى واما ان العموم بهذا المعنى ليس
بالمعنى المعروف المتقدم هنا ولا ان مرادهم بالعموم غير ذلك فلا ورود له على ما يظهر بعد
التامل فيما ذكرنا وقررنا فتامل **قوله** وتحرير محل النزاع كما في الامر طرح لنقل المقدمة
والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر يعني انه لا يتصور نزاع في امكان التعبير
عن العموم بعبارة مثل كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ
المخصوصة التي يدعى عمومها كذا في شرح الشرح وهذا حق اذ لا نزاع في امكان التعبير عنه
بالالفاظ المركبة انما النزاع في الصيغ الدالة عليه هل هي موضوعة له ام لا ولفظ
الصيغة ربما يرشدك الى ذلك اقول وعلى هذا فلا وجه لما نقله الشارح من قول بعضهم
لما سمع وكل نعيم لا محالة زايل كذب لانه خارج عن محل النزاع ثم اعلم انه لا يذهب احد

قال المص مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر

الى ان تلك الصيغ للقدر المشترك بين العموم والخصوص كما كان في صيغة الامر انها
للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب فالتشبيه في الاشتراك انما هو
على الاطلاق لا على التفصيل **قوله** اما على انا لا ندري اوضع ههنا لفظ العموم لها
الى الاخبار والامر والنهي بعض فيها ولا جلها او لا ندري ان ذلك اللفظ حقيقة
في العموم ام مجاز وعلى تقدير كونه حقيقة لا ندري انه منفرد انه موضوع بازاء العموم فقط
او مشترك بين العموم والخصوص وفي هذا الكلام فاسد لانه اذا علم انه وضع للعموم فقط
كيف يتصور التردد في انه حقيقة او مجاز اللهم الا ان يراد مطلق الوضع المتناول للنوعي
المتحقق في المجاز كذا في شرح الشرح اقول الكلام بعد لايح عن كدر وذلك لانه على هذا التوجيه
التقابل بين تقديري التوقف بل الاول مشتمل على الثاني اذ على تقدير عدم وضعها لما يحتمل
وضعها للخصوص فيكون مجازا في العموم وعلى تقدير علم وضعها لما يحتمل عدم وضعها
للخصوص فيكون حقيقة منفردة في العموم ويحتمل وضعها له ايضا فيكون مشتركا بينهما
وكذا على تقدير عدم وضعها للعموم يحتمل عدم وضعها للخصوص ايضا بل الثالث فالاول
مشتمل على الثاني وعلى غيره فلا يحسن التقابل اللهم الا بمجرد التغير في التعبير ولو كان بالعموم
والخصوص والاصوب ان يقول معناه انا لا ندري انها وضعت للعموم والخصوص وورود
صيغ الجمع بان كل صيغة من صيغها لنوع معين ولو كان المذكوران غير جنس العموم والخصوص
والفعل مسند الى الجار والمجرور كما في قوله تعالى غير المغضوب عليهم او ندري انها وضعت
لشيء منهما لكن لا ندري انها وضعت للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه وعلى
تقدير كونها حقيقة فيه لا ندري انها وضعت له فقط فيكون منفردة ام لا بل للخصوص ايضا
فيكون مشتركا كما هو المعنى في قوله الثاني وفي قوله لها الافراد العموم والخصوص
كما مر وقوله حقيقة وقوله مجازا بمعنى كونها حقيقة في العموم ومجازا في العموم في الاول
لا ندري انها وضعت لشيء منهما بل يحتمل وضعها لها الى وفي الثاني نعلم وضعها لشيء منهما

والعلم التعيين قوله فمنها اسماء الشرط والاستفهام لا يخفى ان كون اسماء
الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال
نفي ذلك والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام
بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر اقول
فيه بحث لانه تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة بل على البدل
وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين ادخل سوقا لانه
في معنى ادخل اما سوق الامير او الوزير او غيرهما مما عدل الى ذلك احترازا عن التطويل
والجواب ان تناول من لزيد وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم
وكذا تناولها بحسب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتأمل
لانه لا يخفى من دقة ومما يحقق ما قلنا انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك
صحيح هنا مثل قولهم اي عبيدك جاء الا زيدا قوله ومنها الموصولات اي الموصولات
التي ليست للعهد وكذا المضاف اذا لم يكن الاضافة للعهد وكذا المعرف بلام الجنس اذا
لم يكن قرينة العهد واشار بقوله تعريف جنس الى ان الاستغراق من متفرعات الجنس واعلم
انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون
حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك والشيخ قد ذكر صاحب المفتاح
ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني وكذا النكرة في
سياق النفي انما يدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ولزم منه
نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوه فعد هذه من صيغ العموم بمعنى كونها
حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن تمحل بل الصواب ان يقال العموم انما يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة
كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع
المحلى بالالف واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة في النفي

كالنكرة

كالنكرة في سياق النفي او بيت العموم عرفا في مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب
حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هكذا فهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل
الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجري المعاني الاربعة كالمعرف باللام
والمضاف الى المعرفة قال قدس سره الشريف في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة
اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف
الى المعرفة بحيث جريانها في المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين تلك الثلثة
تحكم قوله لان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا اقول هذا لم ينهض على من قال
بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي ويوافق الجمهور فالاولى ان يتمسك بمثال
الاخبار حتى ينهض على الكل قوله وشاع ذلك وذاع دفعا لما قد يتوهم ان قول
الصحابي وفعله ليس بحجة بان هذا اجماع سكوتي ويكفي ذلك في بيان مدلولات اللفظ
اذ يكفي فيه الظن قوله وهو الغاء الخصوصية ذلك هو القياس بنفي الفارق مثاله
قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي وبنفي كون المحل اهلا فيوجب
الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها وكذا
نفي الخصوصية كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا كذا قال الشيخ في بحث
القياس قوله وايضا لنا كثرة الوقائع الخ اقول مقصوده من ذلك امران احدهما
ان يصير المسئلة قطعية واليه اشار بقوله وهو مفيد لمن تتبعها العلم حتى لا يورد عليه ان
الظن غير معتبر في الاصول وان كان الظن يكفي في مدلولات الالفاظ على ما مر غير مرة
وثانيهما ان في الامثلة المذكورة لم يتحقق جميع تلك الصيغ التي قصد اثبات كونها
للعموم فاشار بذلك الى ان سائر الصيغ يتحقق ويظهر لمن يتبع فتتبع قوله وذلك
نحو قول عثمان اقول قد عرفت ان هذا المثال ليس من قبيل ما نحن فيه قوله فلا يكفي

ظاهر ان العموم اما على تقدير المجازية فظاهر واما على تقدير الاشتراك فلان الكل
في هو احد هما والمقصود كون ذلك في العموم ويدل عليه الادلة المذكورة كما يظهر بعد التامل
ثم لا يخفى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والاشتراك لصحة التعبير عن العموم اذ قد يراد
مثل الكل والجميع اذا ركبا مع غيرهما دلالة عليه دلالة ظاهرة وليس لاحد النزاع فيه فتامل

قوله اولى من جعله للعموم المشكوك فيه اقول يمكن ان يعارض ويقال في مثل جاءني
الرجال لو حملنا على الاستغراق كان حملا للفظ على معنى حقيقي متضمن لجميع حقائقه
المختلفة على ما سيجيء فكان الحمل على العموم من هذه الجهة اولى والتفصيل ان الرجال
لو لم يكن للعموم كان للخصوص وذلك انه ليس مختصا بمرتبة معينة من مراتب العدد بل
يحتمل كل واحد من المراتب التي كانت حقيقة فيها لكن لا من حيث الخصوص حتى يرد انه
ليس حقيقة في خصوص شيء منها قطعا بل انما هو حقيقة القدر المشترك بل من حيث كانت
من افراد الموضوع له وذلك لان حمل اللفظ على معنى كان متضمنا لجميع الافراد التي هو حقيقة
في كل منها لكونه من افراد الموضوع له اولى من حمله على جزء الذي لا يتضمن شيئا وهو الاقل
فتدبر

قوله وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل اقول لو سلم جوازه فحيث لم يكن
دليل من خارج يصير به جانب المرجوح اولى والدلائل المذكورة لا شك في انها
دالة على انها حقيقة في العموم كالاجماع اتم وارجح مما ذكره من الترجيح

قوله
مما يختلف في الايجاب والاباحة فالاحتياط في الايجاب يقتضي الحمل على العموم وفي
الاباحة بالعكس وكذا في الحرمة يقتضي الحمل على العموم فالحمل على العموم للاحتياط اولى
واكثر نقول الشيء ان ذلك يختلف في الايجاب والاباحة لئن كان ردا على الجواب
الثاني كما هو الظاهر كان لم يتم لان العمل بالاحتياط اقتضاه للعموم اولى من الخصوص
وان كان تحقيقا للمقام فذاك

قوله والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز
اشارة الى ان مثل هذا العام ايضا مخصص بمثل ان الله بكل شيء عليم فلا يرد

قال المص الخصوص متيقن فجعله حقيقة اولى الى اخره

لنه صدقه

لنه صدقه مستلزم لكذبه فكان باطلا ووجه الاشارة انه لو لم يكن كذلك لينبغي ان يقول
الظاهر انه حقيقة فيما استعمل في اكثر الاستعمال ... في ... لان المجاز الذي
ترك حقيقته على تقدير وجوده نادر قليل وكان خلاف الاصل ثم هذا الكلام مبني
على ما سيجيء ان العام اذا خص كان مجازا في الباقي على ما اختاره الجمهور ولم يبق
مستعملا في عمومه على ما ذهب اليه البعض

قوله والجواب ان لا نسلم احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص فهذه معارضة ويمكن توجيهه بوجهين احدهما
ان ذلك الاحتياج الزم من الدليل حيث قال وقد خص منه وانت خبير بان
هذا لا يدل الا على ان تلك الصيغ المتنازعة فيها مستعملة في الاكثر في الخصوص وذلك
حق والمالي ان استعمالها في الخصوص يحتاج الى مخصص خارج فلا يدل عليه ولو سلم
فهذه مناقشة في عبارة الدليل حتى لو قرر بكفاية ان استعمالها في غير العموم اكثر
وذلك انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز لتم الدليل سالما عن هذا وثانيهما ان ادعى
ان الواقع ان العمومات انما تستعمل في المعاني المخصوصة بنفس القرائن وذلك علاقة
المجاز فالمخصص ان يقول ذلك غير تام بل استعمالها عندنا في الخصوص لا يحتاج
الى مخصص كيف ودعوى الاحتياج دعوى المتنازع فيه نعم لم يفهم فيهما خصوصية معينة
واما القدر المشترك فيفهم منها كما في الجمع المنكر والجواب ان ما جرى على الالسن
وصار مثلا وتلقاه الجميع بالقبول هو ان هذه الصيغ مستعملة في عمومات مخصصة وذلك
دال على المقصود

اقول وجه ما ذكرناه انها عند وجود المخصص كان باقيا على عمومه
فيما عدا ما اخرجه التخصيص المذكور مثلا ان الله بكل شيء قدير مخصص عقلا بما عدا
ذاته تعالى وكان عاما فيما بقي وقس عليه وذلك ان مثل الرجال المعرف باللام لو لم يكن
للعموم كان مستعملا في الاكثر وكان الفرق بين قولنا الرجال عندي درهم والرجال
عندي درهم في خفي على احد فلا يصح تفسير الاول عند انتفاء القرينة الا بكل الجمع وهو

معناه الاصطلاحي لو امتنع تفسيره بالعموم والاستغراق حملا على ما هو اقرب اليه بخلاف
رجال فانه يصح فيه ذلك بلا خلاف فان خص [illegible] حفظ ذلك فانه حقيق
بذلك **قوله** كما على الغالط والمراد اقول هما وقعا سندا والا فدفعهما
ظ لانهما يصيران حقيقة عرفية في المعاني التي كان استعمالهما فيهما اكثر فان كان
الحكم في الخصوص كذلك ثبت مطلوب الخصم اذ لو ثبت كونها حقيقة عرفية في الخصوص كانت
ظ فيه لان العرف يقدم على اهل اللغة في الاعتبار **قوله** لما كان التكليف عاما
اقول تم والسند ما مراده علم ذلك ضرورة لتمهيد قاعدة او لقوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة او تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية او غير ذلك ثم ان ما يوجد صيغة
الجمع في مثل صلوا وصوموا من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين فما ذكره مع انه
لو ثبت كان مخالفا لراى المحققين والصواب انه تكلف وتحمل على ان صيغ الامر
والنهي العموم ليس في مثل صوموا وصلوا بل في مثل وتقوم على الناس حج البيت لان في قوة
الامر بالحج للناس ومثل لا تقل لهما اف لانه نهي عن الولد مطلقا بالنسبة الى جميع الوالدين
لا غير ذلك **قوله** وانا مكلفون بمعرفتها عطف على الاخبار ان الاجماع على انا
مكلفون بمعرفة تلك الاخبار ايضا كالامر والنهي اقول التكليف بمعرفة الاخبار
الواردة لو سلم عمومها فهذا ليس من العموم في الخبر بل لو كان كان بصيغة امر وارد
مثل اعلموا هذا الخبر فيرجع الى عموم صيغة الامر لا الخبر فالصواب اسقاط **قوله** وربما
يمنع الملازمة اي قوله ولو كان ذلك في العموم لما صح والسند انه لتحقق القرينة العقلية
وهو استحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا والجواب ان معنى العموم جميع عبيده
وظاهر انه لا استحالة في ان يكون عنده جميع عبيده فلا يتحقق في قرينة بنفي ذلك
قوله كما انا في الترجيح هذا القدر قال في شرح الشرح هذا دفع لما ذكره الآمدي من انه
يلزم تعذر كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه وحمله على الاستغراق المحتمل ليس اولى من حمله

قال المص الجمع المنكر ليس بعام الى آخره

على الاقل المتيقن اقول ليس في دفع هذا الكلام بل ما ذكره الآمدي من كون الاقل متيقنا
يعارض ما ذكره المستدل من كون الجمع حقيقة متعينة لسائر الحقائق واذا تعارضا
تساقطا فلم يثبت انه للعموم اقول بل فيه اشارة الى دفع ما يأتي قد مر مرارا انه لا يمنع
بعض ما ثبت هو انه اذا لم يعلم كون لفظ حقيقة في معنى او مجاز الا ثبت كونه المراد منه
الا بمعنى من تلك المعاني في لا مجال لنفي صحة ذلك الترجيح وانت تعلم ان هذا
الكلام من الشارح مبني على ما ادعاه المستدل من ان اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمع
حقيقة حتى يمكن ترجيح احدى حقائقه وذلك القدر من الترجيح **قوله** بل الجواب
منع كونها حقيقة في كل مرتبة قال في شرح الشرح لا يخفى ضعفه للقطع بان كل مرتبة
فهي من افراد العدد المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له
ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاء انسان ثم العلم
ان ضربه هو وعليه لجميع الافراد وكذا ضمير تحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها وليها الصيغة
الجمع وضمير فيها للمراتب اقول فيه نظر اما اولا فلانه لو كان مراد المستدل من كون
اللفظ حقيقة في كل مرتبة ذلك كان اثبات اللغة بالترجيح لان اثبات كون اللفظ
حقيقة في العموم لكونه متضمنا لجميع افراد العدد المشترك لا تعيين لبعض الحقائق
لكونه مرادا بالترجيح حتى يصح على ما انه على الشارح بقوله فانه لما كان مترددا بين حقائقه
كما ان في الترجيح هذا القدر وايضا لم يتم ما ذكره الشارح في دفع النقض بنحو رجل بان جميع
الافراد احدى حقائقه وذلك بل العدد المشترك الذي هو احدى حقائقه حاصلا
في ضمنه وكان الرجل ايضا كذلك لان المفهوم الكلي للفظ الرجل حاصل في ضمن الجميع ايضا
لذلك اللهم الا ان يقال الوحدة معتبرة في مفهوم لفظ الرجل وهي مانعة من حمله على الجميع والتحقق
مفهومه في ضمن الجميع لكن هذا انما يكون في غير اسماء الاجناس التي يصح اطلاقها على القليل
والكثير وايضا عند من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة المسماة

تنبيه على ان الاولى بل المتعين في الجواب انه لا يصح ترجيح احد المعاني
وذلك [illegible] الترجيح كما اذا ارد [illegible]

ونحا المحقق ما قررنا الاول قال ان رجال حقيقة في العموم
[illegible] موضوع للعدد المشترك بين جميع الافراد
[illegible] معناه الحقيقي [illegible]
[illegible] العموم في الاثبات ولو كان ظاهرا في العموم
لما صح

قال المص ابنية الجمع لاثنين وثالثها مجاز الامام ولواحد الاكثر

بالنوع المنتشر كما اختاره المص والامة المحققين القايلين بان اسماء الاجناس موضوعة للمهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة المطلقة او المعينة فيها فظ صدقه على الجميع كصدقه على الواحد ولا يخفى انه يكفي للبعض النقض باسماء الاجناس اعلى مذهب المحققين واما ثانيا فلان ذلك الجواب لم يندفع بمجرد ذلك وليس في ذلك مناقشة على قول المستدل فقد حملناه على جميع حقايقه حتى يندفع بما ذكر بل معنى كلامه انه ليس حقيقة الا في القدر المشترك وحمله على الجميع بخصوصه كما هو الدعوى لا يمكن بدون القرينة وليس للفظ دلالة عليه حتى يدل على ما ذكره قوله فلا دلالة اي لا على خصوصية كل مرتبة دون الجميع ولا على خصوصية الجميع **قوله** ولا نحو نحن فعلنا وكذا لفظ انا وكذا اذا جعلت ابنية الجمع مستعملة على انها خبر عن المفرد المعبر عنه بلفظ نحن وامثاله كما في قوله انا معكم مستمعون فاورد صيغة الجمع خبرا عن لفظ انا وذلك لرعاية المشاكلة بين المبتدا والخبر وكذا اذا جعلت حالا او صفة وكذا الا نزاع في نحو صغت قلوبكما لان الفصيح في مثل هذه الصورة ان يورد المضاف بلفظ الجمع نقل العلامة عن الفتوحات المكية انه قال مولفه قدس سره رايت سوالا سلم في بعض الوقايع فسئلت عن اقل مراتب الجمع فقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان فالحق فقال اخطا هولاء وهولاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان **قوله** وفيه بعد اي في هذا الجواب بعد لانه لو روعيت الصورة لما تعينت وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها كذا في شرح الشرح وحاصله ان مراد المجيب

قال المص مسئلة اذا خص العام كان مجازا الاكثر

من مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة او حكما والثانية متحققة في المثال الاول واما في الاخيرين فلم يتحقق شيء منهما فلهذا امتنع اقول وايضا هو كلام على السند الاخص اذ عدم الجواز لا يلزم ان يكون معللا بعدم جوازه مخالف لعرف اللغة ولا يحتاج الى امر آخر يتحمل ههنا ويستند اليه ذلك وايضا ذكر المثال الثاني ليس على ما ينبغي لان الكلام في اطلاق صيغة الجمع للتثنية ولعل من جوز ذلك لا يجوز عكسه وهو اطلاق صيغة التثنية للجمع حتى يجوز جاء زيد وعمرو وبكر العالمان ولهذا قد نقل انه قد ضرب الشارح عند قراءة بعض الطلبة عليه على قوله العالمان وجعل العبارة هكذا ولا نحو جاء زيد وعمرو العالمون وقد نقل في الجواب عما في شرح الشرح بهذه العبارة اذا جوز اطلاق صيغة الجمع لاثنين كان صورة الجمع حقيقة صورة التثنية مجازا فكان نحو رجال عالمان ورجلان عالمون علماء اولى بالجواز من المثال الاول اذ ليس فيه صورة التثنية وقد اشترط الاتحاد في الصورة عند المجيب اقول هذا الابحر في نفسه اذ في المثال تحققت الموافقة الصورية حكما دون ما ذكر من المثالين وكون صيغة الجمع تستعمل مجازا في التثنية لا ينفع في الموافقة الصورية التركات متعلق بظاهر اللفظ باعتبار حمله على المعنى الحقيقي **قوله** وقال ابو الحسين قد نقل عنه انه صرح في المعتمد بان العام المخصوص بالشرط او الصفة او الاستثناء حقيقة واستدل على ذلك بان القايل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار عنى البعض بمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا لكان استعماله في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا هذا كلامه ففيما نقل عنه من ان العام المخصص بغير المستقل حقيقة عنده نظر لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما دل عليه صريح كلامه على ان المخصص دليل على ما يجري بغير كونه مجازا وبنافي كونه حقيقة لانه يدل على ان العام.

[illegible]

بغير المستقل لبيان دلالة وحده كالزمان مسلمان مسلمون لبس والا فليس حقيقة بل المجموع هو الحقيقة
اقول المراد بالعام المخصص الذى اريد به الباقى عند تحرير المذاهب اعم من ان يكون المستعمل
فيه هو العام وحده او المجموع وح لا اشكال فتامل قوله وقال القاضى عبد الجبار
اعترض عليه العلامة بما نقله فى شرح الشرح من ان هذا خلاف ما اختاره فى كتابه المسمى
بعمدة الادلة حيث قال والصحيح انه يصير مجازا باى شئ خص لانه استعمال اللفظ
فى غير ما وضع له بقرينة اتصلت او انفصلت استقلت او لا انتهى واجيب بان
المذكور فى العمدة هو قوله اولا وكانه رجع عنه ويدل عليه كلام ابى الحسين فى المعتمد
قوله فلان الغرض وتقريره هشله اى فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والمخصص
لانه لعله موضوع للقدر المشترك بين الاستغراق والتخصيص فاطلاقه على المخصص من حيث
انه من افراد معناه الحقيقى ليس مجازا ولا يلزم ان يكون على سبيل الاشتراك لانا
نقول الكلام فيما استعمل لفظ العام فيما بقى بخصوصه ولا نزاع فى انه ليس حقيقة
اذ لم يكن اللفظ موضوعا لخصوصه واذا وضع لخصوصه لزم الاشتراك قوله
وقد يقال جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثانى بوجه واحد توجيه الاول
لانسلم ثبوت الملازمة فى قوله لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركا لم لا يجوز ان يكون العام مستعملا
فى الخصوص ومرادا به الباقى وليس كذلك بل العام اى على عمومه وكان مرادا به
الشمول والمخصص دل على اخراج بعض جزئياته ثم يسند الى ما بقى بعد الاخراج
فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقى انما يراد من مجموع العام ٦
مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم بنى تميم الطوال ٤
عند الخصم بمنزلة قولك اكرم بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال وذلك
من الشارح اشارة الى معنى التعريف فى الطوال وتنبيه على ان معنى التعريف ليس الا
العهدية على ما هو مشروح فى غير هذا الفن واختاره صاحب المفتاح ثم الطوال ان كان

لكن لا ان يكون المجموع ... كلامه ... القاضى ... الباقى ... بعد الاخراج ... ه

ثم ما لجميعهم كان الطوال صفة غير مخصصة وكان خارجا عما نحن فيه وان كان
مخصصا لبعضهم كانت صفة مخصصة وتنبيه بذلك على ان تخصيص الصفة ليست لفظية
مستندة الى نفس تركيب الموصوف مع الصفة على ما يجى كالتخصيص فى الاستثناء
والغاية بل التخصيص انما يفهم من الخارج على ما يجى ثم الصفة المخصصة لما كانت بمنزلة
لفظ البعض فهذا القول بمنزلة ان تقول اكرم بعض بنى تميم واشار اليه بلفظ من التبعيضية بعضا
عند قوله عند الخصم اكرم من بنى تميم على ما فى النسخ المعتبرة فرجع المعنى الى قولنا اكرم
من جميع بنى تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم فرجع
الضمير الى الجميع من غير تحمل صنعة الاستخدام وهذا الكلام يرجع الى ما هو الحق فى باب
الاستثناء وهو ان المستثنى منه يراد به العموم واداة الاستثناء يراد بها اخراج
ما اريد به دخوله والاسناد الى ما بقى بعد الاستثناء وتوجيه الثانى وهو معارضة
لدليل المجازية ان العام المخصص لم يرد به الباقى بوضع ثان له وهو الوضع المجازى
واستعمال اخر فيه اذ قد علمت ان العام باق على عمومه واستعماله فى الباقى بعينه
المخصص فح كان استعماله بهذا الوجه هو الاستعمال الاول الذى كان بحسب اصل
الوضع فى معناه الحقيقى فلم يكن مجازا بل كان حقيقة لكن لا على ان يكون مشتركا على ما علمت
ولما كان هذا المذهب فى الاستثناء على ما عرفت انفا هو الصحيح عند المحققين بنى المعارضة
على هذا المذهب ودل عليه بناء التفريع وقال والتحقيق فلم يرد الباقى واذا عرفت
هذا فلا يذهب عليك جريان الاعتراض الثانى فى الدليل الثانى على طريق المعارضة
لان ما كان معارضة للدليل الاول كان معارضة للثانى ايضا لانهما دليلان على
مدلول واحد وكذا على طريق المنع والقدح فى الاستدلال وذلك بان يقال قولك
لو كان العام المخصص حقيقة لكان كل مجاز حقيقة مم وانما يثبت لو كان كل مجاز
مستعملا فى المعنى المجازى بعينه بالاستعمال الاول والوضع الاول وليس كذلك اذ الاستعمال

في المعنى المجازي لم يكن باستعمال في معناه ولم يكن بوضعه الاصطلاحي وذلك ظ اقول
اذا عرفت ما حققناه في توجيه الشرح فلا يشتبه عليك ما في توجيه شرح الشرح حيث قال
حاصل الاعتراض الاول انا لا نم ان العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق
ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي
فبالاستعمال الاول الطاري عليه ح عدم ارادة القدر الذي اخرج من المجموع وح
يتوجه على الدليل الاول انا لا نم اذ لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا لفظيا وانما
يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان وذلك لانه ان اراد بارادة الباقي من العام
ارادة الباقي من العام وحده فبعد تسليمها لا يمكن القول بان هذه الارادة بالاستعمال
الاول والوضع الاول وذلك لان ارادة الباقي بخصوصه بلفظ العام وحده
ما لا يمكن الا باستعماله فيه بخصوصه ومعلوم ان ذلك الاستعمال مغاير لاستعماله
في المعنى الشامل له ولغيره وكذا الوضع له مغاير للوضع الاصلي للمعنى العام الشامل له
ولغيره ضرورة انه باختلاف الموضوع له والمستعمل فيه يتعدد الوضع والاستعمال
فح كان مجازا لا محالة ولئن اراد بارادة الباقي من العام ارادة الباقي منه
مع المخصص على ما يدل عليه قوله العام بعد التخصيص يراد به الباقي فالمنع الاول
ح مكابرة اذ لا خفاء في انه بعد التخصيص كان المراد الباقي بان يكون المجموع مستعملا فيه
والجواب بانا نختار الثاني ونقول بعد تسليم انهم قد اختلفوا في مثل له على عشرة الا ثلثة
فذهب الاكثر الى ان العشرة في التركيب مستعمل في السبعة مجازا وذهب القاضي ابو بكر
ان المجموع المركب بازاء السبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو
عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة هو معناه فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت
الثلثة عنه بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المستثنى بما حكم بقي
سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة وهذا هو الذي اختاره المص هناك

دلي

ونحن بينا توجيه الشرح على ذلك على ما مر مشروحا فشارح الشرح منع اولا ان العام مستعمل
في الباقي اتحادا اي مفردا كما هو اختيار الاكثر في الاستثناء ولا في ضمن المركب كما هو مذهب
القاضي بان يكون المركب مستعملا في الباقي بل كان من قبيل المذهب الثالث الذي
نقلناه في الاستثناء فيكون العام مستعملا في الباقي لا بانفراده ولا منضما مع
المخصص ثم سلم استعماله في الباقي في الجملة لكن لا بانفراده بل مع المخصص فيكون
نظيرا لما اختاره القاضي في الاستثناء وح لا اعتبار لكون قول الش بخلاف المجاز
لا يلايم توجيهه رحمه الله بل اللايق بتوجيهه ان يقال بخلاف المشترك اذ المشترك
اذا استعمل في معناه الآخر كان باستعمال آخر ووضع آخر فتامل قوله وفوق
كونه يعني ان تناوله لما بقي كان حقيقة اي على سبيل الحقيقة وقد تغير ولم يتغير
بعدم تناوله لغيره لان عدم التناول للغير لا يؤثر في تناوله له ولا يوجب عدم تناوله
وفيه نظر لان تناوله لما بقي الذي كان حقيقة انما هو تناوله له في ضمن الكل اجمالا
واما تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة ح وكذا يرد على
اعتراضه على جواب الدليل الثاني ان ارادة الباقي انما يمكن معلومة بدون القرينة
اذا كان في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص واما بعد التخصيص فارادة
الباقي يكون بخصوصه وهذه الارادة لا تتحقق بدون القرينة اي المخصص فيكون
مجازا وقد يجاب عن هذا بان اسم الجنس او الجمع اذا عرف تعريف الجنس
كان مدلوله الاشارة الى الحقيقة من حيث هي هي وكان اطلاقه على كل واحد
من جزئياته بطريق الحقيقة اطلاق المتواطي على افراده باعتبار حصص مفهومه
كما كان قبل التعريف كذلك اذ لا فرق بينهما الا بالاشارة والعموم انما
نشأ من المقام فاذا طرء عليه عدم تناوله للبعض لم يتغير تناوله للباقي فكان اطلاقه
عليه بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة المشار اليها فيه اقول فيه نظر اذ الكلام بعد فرض

[illegible] الاول الاول [illegible]
[illegible] لفظ العام [illegible]
[illegible] العشرة الا ثلثة [illegible]
[illegible] لفظ العشرة [illegible] المذهب المختار [illegible]
ويرجع المنع الى المنع الاول فتدبر
قال المص
الحنابلة التناول
باق فكان حقيقة الخ

لكن تلك الصيغ موضوعة للعموم وكان دلالتها عليه من جهة الوضع وانها كانت حقيقة
في العموم قبل التخصيص وبعد التخصيص مستعملة في الباقي وعلى تقدير انها لم تكن موضوعة
للعموم ودلالتها عليه كانت من جهة المقام فكان خارجا عن البحث واعلم ان صيغ
العموم منها ما وضع لنفس الشمول كلفظ كل واجمع ومنها ما وضع للمهية مع قيد
العموم كمهما ومتى وما ومنها ما وضع للمهية التي عرض لها العموم كاسم الجنس والجموع المعرفة
تعريف الجنس والاول يشبه الكلي المنطقي والثاني العقلي والثالث الطبيعي وانت تعلم
ان الدليل المذكور لا يجري الا في الثالث وجواب المص كاف بوارد عليه وكان مقصود المستدل
رفع الايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم لا السلب الكلي فيتم التقريب كذا قيل
واقول قد عرفت ما فيه فتدبر **قوله** لكن النزاع في لفظ العام وذلك لانه قال
في الاستدلال معنى العموم حقيقة لكن اللفظ والاعلام امر غير منحصر وذلك هو لفظ معنى
العموم لا معنى صيغة العموم بل معنى صيغة العموم استغراقها الجميع ما تناوله اقول فيه بحث
اذ اتصاف اللفظ بالعموم اي بمعنى لفظ العموم ليس باعتبار دلالته على امر غير منحصر
بل كثيرا ما يطلق على اللفظ انه عام باعتبار تناوله الجميع ما يحتمله وان كان محصورا
مثلا اذا قيل الكواكب السيارة مضيئة قضية خارجية صدق ان لفظ الكواكب
ههنا عام باعتبار تناوله السبعة المشهورة والحاصل ان مدلول لفظ العام هو
صيغ العام دون صيغ العام على ما مر فمدلوله الاول هو صيغ العام ومدلوله الثاني
هو مدلول صيغته فلبس المفرق بان مدلول الصيغة الاستغراق والشمول وان كان
محصورا ومدلول الاخر عدم الحصر اللهم الا ان يراد بمدلول لفظ العام غير ما ذكر فتدبر
قوله واللوازم الثلثة بطل بالاتفاق اورد عليه انه دعوى الاتفاق في المتنازع
فيه في المثال الاخير لما عرفت من مذهب ابي الحسين واجيب بان النزاع كان في العام
المخصص بالاستثناء لان المقيد بالاستثناء مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة فان

قلت الكلام

قلت الكلام بعد محل نظر لما سياتي في الاستثناء انه عشرة في مثل له علي عشرة الا ثلثة
مجاز في السبعة وقد مر اليه الاشارة فلعل المراد الاتفاق بينه وبين الخصم لا الاتفاق
الكل فدليله مع غير الاكثر من القائلين بانه مجاز في السبعة والاظهر ان من التعسف
والاولى ترك هذا المثال والاقتصار على الاوليين فتامل ليس شيء منها عاما اي كعام
لان المستدل لم يدع كونها عاما بل كونها مثل العام فاورد منع المماثلة والمشابهة
قوله والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ قال في شرح الشرح
هذا مشعر بان العام الذي اخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الدلالة
والارادة وليس من العام المخصص في شيء وليس بمجاز فما ذكره عند تقرير المذاهب من
ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة لكن بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتي
في الاستثناء من انه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا وان لا يكون اقول اذا كان الاستثناء
في العام كالاستثناء في الاعداد لم يخرج المستثنى منه عن ان يكون حقيقة ولم يصر مجازا
بل كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه وكان معنى كلام ابي الحسين ان العام المخصص
بالاستثناء ان التخصيص باعتبار الاسناد والحكم دون لفظ العام فيه لا يكون ذلك
ذلك مخالفا لما اختاره ابو الحسين من كونه حقيقة بل كان عين الاعتراف بمذهبه
ومع قطع النظر عن ذلك يقول كما ان لفظ العشرة على هذا الراي في الاستثناء حقيقة
كذلك لفظ الرجال في جاء من الرجال الا زيدا على هذا المذهب فقوله لو كان العام المخصص
مجازا لكان لفظ الالف مجازا كلام حق وصدق والفرق بين الاستثناء والعام
وفي العدد مما لم يقل به احد ولهذا قال ره وليس بمجاز نقول لكنه فلم يلزم من كون
ذلك مجازا لكن هذه مجازات منظور فيه لما عرفت من عدم الفرق بين الاستثناء
في العدد وغيره في العام فان قلت الكلام كان في ان العام اطلق واريد الباقي واذا
اريد به الجميع كان خارجا عن البحث فاذا كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه

قوله

لم يكن هذا مذهب ابي الحسين بل مذهبه انه حقيقة في الباقي وذلك غير لازم قلنا اذا
عرفت ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين حقيقة فانما يكون ذلك بالنظر
الى الحكم والاسناد على ما صرح به الشارح فعلم منه انه لم يقل بكون اللفظ مستعملا
في الباقي بل جعله باقيا على عمومه وح كان المراد في اول البحث ان العام اذا خصص واريد
به الباقي كان مجازا او حقيقة ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او بالنظر الى الحكم وبعد
التنزل عن ذلك نقول معنى كلامه انه لو كان العام المخصص بالاستثناء مجازا في الباقي
لزم كون العدد المستثنى منه ادونه مجازا في الباقي اذ الفرق بين العام والعدد تحكم في
ذلك واذا بطل كونه مجازا في الباقي لزم كونه حقيقة فهذا الكلام فرض في انه اريد
به الباقي على ذلك التنزل اقول على ما نقلنا ان المعتمد في مذهب ابي الحسين في ان لفظ
العام غير مستعمل في العموم ولا في الباقي بل المجموع مستعمل في الباقي نظيره فلا
توجيه كلام ابي الحسين بما ذكره زعما منه ان المستثنى منه حقيقة في العموم والتخصيص
بالنظر الى الحكم بل التعويل في توجيه الكلام عند تقرير مذهبه على ما قررنا فتذكر اقول
ولعل ما عرفت من التعميم والتوسعة في تحرير محل النزاع وتقرير المذاهب يمكن حمل كلام
الحنابلة في دليلهم الاول على ما اورده الشارح بقوله وتحقيق ارادة الاستغراق باقية
بان كان المراد بطريان عدم تناوله الغير انه يكون ذلك عارضا بعد الاسناد
وكان المراد بارادة الباقي من ان العام مخصص انه يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ
او الحكم وصرح به الشارح في قوله والتخصيص انما هو في الاسناد عند تقرير قول
عبد الجبار قوله الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص على هذا كان العام مستعملا
في العموم حقيقة فيه وقد نقل عنه انه ليس حقيقة في صورة التخصيص بالاستثناء
فتامل قوله اما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص الخ اقول كلام الشارح ان
العام المخصص بمبهم مطلقا ليس بحجة اتفاقا وليس كذلك بل انما ذلك اذا كان

قال المص مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة الخ

مخصصا

مخصصا بمبهم غير مستقل والتفصيل على ما اورده بعض المحققين في شرح
المنهاج ان العام المخصص ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين
الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة
وصف قايم بالاول فيسري جهالته اليه فيتوقف على البيان ولو خص بغير مستقل
معين فحجة قطعية عند اكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهة لانه
اما جهالة المخرج او احتمال التعليل والقابل له النص المستقل ليس الا واما المخصوص
بالمستقل فان كان العقل فهو قطعي عند البعض لان المخرج دون البعض عقلا نحو الرجال
في الدار فالعام دليل ظني كما اذا كان المخرج الحس او العادة اجمالا او تعيينا او
زيادة بعض الافراد او نقصانه كما في لا اكل فاكهة ولا اكل لحما لعدم اطلاع
الحس على تفاصيل الاشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
فلا يخلو عن جهالة ما اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا اما كونه دليلا فلان جهالة
المستقل لا يتعدى اليه واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا
وان كان ذلك المستقل الكلام فالعام الاخر حجة عند اكثر مبينا كان او مبهما وعند
عامتهم انه حجة ظنية اما اذا كان مبينا فلاحتمال المقابل التعليل وخروج البعض
الاخر به ولا ندري كم يخرج واما اذا كان مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض ان كان
مبينا يبقى العام قطعيا في الباقي كما كان قبل وان كان مجهولا وكذلك في الكل
ويسقط دليل الخصوص وعند البعض ان كان مبينا فهو كما ذكر وان كان مجهولا
لا يبقى حجة واما عندنا فعنه فالمفهوم من كتبهم ان المخصص بالمبهم اي شيء كان ليس
بحجة اصلا حيث صرحوا بان التخصيص بمثل ان يقال هذا العام مخصوص او لم يرد به كل
ما تناوله يسقط الحجة اتفاقا قوله لان كان لفظ العموم منبئا عنه اي عن الاكل دليل
عليه بحيث ينتقل الذهن اليه قطعا فان الذهن ينتقل من لفظ المشركين العام

لاكان احتمال التعليل مورثا للشبهة
لانه يلحقه حينئذ الا انه يكون مخصصا منه

نقدر بعضا واذا خرج عن الابهام
بان يشرع الحكم على الكل مم

الا الحربي يعني بعد اخراج الذمي [الذمي] لانهما داخلان فيه وذلك بخلاف آية السرقة
فان الذهن لا ينتقل الا كون المال ربع دينار وكونه مخرجا عن حرز واعترض عليه
بانا لا نم ان السارق قبل التخصيص لا يدل على السارق ربع دينار ومن الحرز
لدلالة عموم العلة على عموم الحكم فيدل الآية على وجوب القطع في جميع صور وجود
السرقة ولئن اريد ان السارق من حيث هو لا يدل على خصوصية ربع دينار وخصوصية
الحرز فكذلك لفظ المشركين من حيث هو لا يدل على خصوصية الحربي وكما ان التفصيل
في السارق لا يفهم الا بتفهيم الشارع كذلك التفصيل في المشركين اقول الحربي والذمي
قسمان اوليان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام
اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فانه لا ينتقل الذهن منه الى خصوصية
الحرز وكونه ربع دينار وذلك ظاهر اقول والحق ان لفظ السارق لا يدل على
خصوصية الحرز من الدلالات ولفظ المشركين يدل على الحربي بالتضمن لان معناه
كل مشرك مشرك بل بالمطابقة فتامل فيه قوله قال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص
الخ اقول ههنا بحث اذ قد مر ان عبد الجبار ذهب الى ان العام اذا خصص بشرط او صفة كان
حقيقة في الباقي وظاهر ان العام المخصص بالصفة او الشرط قد لا يكون امرا قبل التخصيص
غير محتاج الى البيان كما لو قيل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى واذا كان
حقيقة في الباقي كان ظاهرا فيه فكيف يقول انه ليس بحجة فيه وانت تعلم ان التوفيق
بين كلاميه يحتاج الى نوع تخصيص في احدهما فتامل ثم الظ فيما مر انهم اتفقوا على ان
العام المخصص اريد به الباقي اي تمامه وكان اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة فيه ام
مجاز اذ اللفظ مع القرينة كان ظاهرا في المعنى المجازي وكلامهم في ذلك المبحث
يدل على ان القرينة هي المخصص فالعام المخصص كان اما حقيقة في الباقي او مجازا
مستعملا فيه مع القرينة وعلى التقديرين كان ظاهرا فيه فيكون حجة فيه اللهم الا ان

قوله حيث قال الشارح وقد توقف الخ وايضا اذا ... فانا لا نسلم ان ... القرينة لا يحتاج ... ودليل المخصص تمت

وذلك لان المراد بالمشركين كل مجموع المشركين حتى يكون دلالة اللفظ على كل واحد واحد بالتضمن فيكون بالمطابقة ودعوى ان دلالته على الحربي بالمطابقة لان كل واحد ليس موضوعا لكل واحد ... موضوعا لكل واحد ... بالتضمن ... والذي ... الاجزاء واللفظ يدل ... صفات الاجزاء ... تمت

٤ بربعه واما القرينة على المخصص لكن خلاف ظ كلامهم ثم حيث قال الشارح وقد توقف
ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج
اذ الظ ان عدم ارادة المخرج انما هو بالمخصص لا بقرينة اخرى وقد صرح بذلك
بعض حواشيهم في غير هذا الشرح فتامل قوله وقيل يبقى حجة في اقل الجمع فان قلت
ذلك لما لم يكن معينا بل يحتمل الكثيرين فيحصل الاجمال فلم يكن حجة كما اذا خصص
بمجمل على ما مر قلت اذا قال اكرم بني تميم والا زيدا فلا تكرمه فعلى هذا المذهب
ان اكرم ثلثة اشخاص منهم كانوا كان ممتثلا فلا اجمال قوله فترك اكرام سائر
بني تميم اي جميع ما بقي يعني نفي الكل لا النفي الكلي وذلك يكفي حجة على الجميع
وكذا الاستدلال الاول عام اذا وجد الامثلة التي عمل بها الاصحاب من كل نوع
محل الخلاف فيه والثالث انه حجة على الكل [فتامل] في شرح الشرح ان بعض الادلة لا ينتهض
على الجميع وبهذا البعض بان الدليل الثاني انما يقوم حجة على البلخي وابي ثور الا على
البصري لان بني تميم مثلا عن جميع جزئياته [ونحوه مما لا يحتاج] وعلى الباقي والا على عبد الجبار لانه من
الالفاظ الظاهرة لا يحتاج الى البيان واما الباقيان فانهما يعمان اقول فيه
نظر لانه مناقشة في خصوص المثال فلهم ان يمثلوا بمثال آخر لابطال مذهب البصري
وعبد الجبار فان قلت حينئذ يلزم العصيان قلنا هذا المنع لو توجه فيتوجه على هذا
المثال المنتهض على البلخي وابي ثور ايضا فتامل قوله وليس الدور مطلقا اي لا
يتوقف يعرف الذهن من لفظ الدور اذا اطلق ولم يقيد بالمعية مثلا
السبيل انما ينتقل الى الدور التقدمي فكان حقيقة فيه واجيب عنه بانه لو كان
توقف معية كما في المتضايفين الا انه لا يمكن تعقل احدهما بدون الاخر لكنه
الكن فهو توقف سبق ورد بان توقف المعية في الوجود لا يستلزم توقف المعية
في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها وكما في معلولي علة واحدة بجهتين

متلازمين فلا يقع بحجة في شيء منها اقول فيه بحث اذ هذا لا ينفي مذهب من قال
انه حجة في اقل الجمع لانه مقطوع به على ان تقدير ولئن لم يجب حمل اللفظ على الاحتمال
جميع ما يتعين وجوابه انه لكن الاقل مقطوع عليه يعارضه لكن الجميع اقرب الى الحقيقة قال
قوله قالوا ثانيا اقل الجمع هو المتحقق اقول هذا الدليل انما ينتهض فيما اذا كان
العام من صيغ الجمع اما لو كان اسم جنس مفرد معرفا باللام مثلا فلا قوله
لنا ان الصحابة عممت اكثر العمومات اقول هذا انما ينتهض على الشافعي لو قال لا يعمل
بعموم اللفظ بل العمل بخصوص السبب اما لو قال يعتقد ورود صيغة العام بعد
السبب الخاص وبناؤها عليه يقتضي في الظاهر تخصيص الحكم بقرينة البناء على السبب الخاص
فلا اذ لنا ان نقول يعتقد الظاهر الخصوص لكن في هذه المواضع علم العموم اما لانه
شارع معتنق للقوانين الزهرة واما لقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما
بالقياس لتنقيح المناط والغاء الخصوصية التي لا دخل لها في العلية الى غير ذلك قوله
الجواب الغير المستقل يدور مع السؤال في قوله ولا نزاع فيه قال في شرح الشرح هذا الكلام
انه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل أيجوز الوضوء بماء البحر
فقال نعم كان عاما ولو قيل أيجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا انه
صرح كلام الآمدي واتباعه وصحيحه وبه يشعر عبارة المنتهى ان الاتفاق انما هو في العموم
واما في الخصوص فخلاف الشافعي واقع حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز الوضوء
بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الا
حتمال ينزل منزلة العموم في المقال انتهى وقيل انما قال الشافعي ذلك في القول
المستقل والدليل على ذلك ان الامام نقل عنه هذا الكلام ولم يورد لهم مثالا الا
ما هو مستقل وقال في مسئلة ورود خطاب الشارع على سبب مخصوص وسؤال
عن واقعة معينة ان كان جواب الشارع لا يعرض مستقلا بنفسه مثل ان يسأل الرجل

قال المص جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا

عن

عن شيء معين فاما الجل فيه نحو نعم او لا فلا سبيل الى ادعاء العموم منه
فان العموم فرع استقلال الكلام بنفسه فاما اذا كانت لا يثبت الاستقلال في نحو تقدم
السؤال والسؤال خاص فالجواب تتمة له وكالجزء منه فاما اذا كان كلام الشارع مستقلا
بحيث لو قدر نطقه به ابتداء كان ذلك شرعا منه وافتتاح تأسيس فهذا موضع الكلام في
كلامه ولا يخفى ان قوله فلا سبيل الى ادعاء العموم في غاية الدلالة على انه وقع الاتفاق على انه تابع
للسؤال في الخصوص واما ما نقل في شرح الشرح من ان الشافعي ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي بماء البحر
لكل احد فالحق فيه ان لزوم جواز توضي كل احد بماء البحر بسلوك مسلك القياس
لا باقتضاء العموم والا فمقتضى الجواب ظاهرا انه تابع للسؤال في الخصوص بتنقيح المناط وهو
الغاء الخصوصية يقتضي العمل بخلاف الظاهر اللفظ قوله فيما بين عام على سبب خاص
قيد السبب الخاص لانه ان كان عاما فلا خفاء في كون الجواب تبعا ولو كان اعم كما اذا
سئل عن التوضي بماء البحر فقال يجوز لك فلا خفاء في خصوص الحكم الا ان هذا لا يكون
من بناء العام كذا في شرح الشرح وقد فصل بعض المحققين ذلك وقال ان كان
مستقلا فاما ان يساوي المسئول عنه فهو مقصور عليه او يكون اخص وهل هو جائز ام لا ينظر
ان كان يجب يمكن السائل استنباط غير المذكور من غير ان يفوته مصلحة يجوز ذلك والا
فلا يجوز او اعم وهو اما ان يكون عموم في المسئول عنه او في غيره والثاني باق على عمومه اتفاقا
كما انه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثاني عام في
غير المسئول عنه وهو الميتة وفي الاول وهو ان يكون العموم في المسئول عنه فيعتبر العموم سواء
كان السبب سؤالا او وقوع حادثة على المختار وخصوص السبب لا يخصص العام الوارد
بعده خلافا للمزني وابي ثور والمسطور في كتب الحنفية في المستقل انه اما جواب قطعا
نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم واما جواب ظاهرا كما اذا قيل تغد معي فقال ان
ان تغديت فكذا من غير زيادة واما ابتداء كلام ظاهرا مع احتمال الجواب نحو ان تغديت اليوم

مع زيادة على القدر الواجب ففي الاول لتخصيص بالجواب اتفاقا ولئن كان اللفظ عاما
وفي الآخر يحمل على الابتداء ويتم السبب وغيره حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت
الجواب صدق ديانة وعندنا يحمل على الجواب ايضا هذا واعلم انه كان خصوص السبب
لا يكون مخصصا كذا مذهب الرازي وعليه انه كان خصوص السبب لا يكون مخصصا كذا
مذهب الكرخي وعليه لانه ليس بدليل قوله اذ لا منافاة قطعا بين الحكم فورود
وربما تبنيه عليه اذ لو قال تمسكوا بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفة للظاهر والنص
الاصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان كذا في شرح الشرح وهذا اصوب
مما قيل في الدليل عليه اذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل
العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز فتأمل ولم يفهم المنافاة فوجب اجراء العام
على العموم لوجود المقتضي وعدم المانع وذلك لانه فيه نظر الان الخصم يقول ان وروده
بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع قوله اخرج
السبب اجتهادا لا خفاء في انه لا يتصور اخراج السبب الذي ورد فيه الحكم وهو الزمعه
ولم يجوز ابو حنيفة ذلك حتى قال الغزالي ان ابا حنيفة انما اخرج السبب عن العموم
لانه لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة فالاولى ان يترك العلاوة وهو انه ان اريد بالسبب
المعين فمنع الملازمة لجواز ان يكون دخوله قطعيا وان اريد نوع ذلك فمنع بطلان
اللازم بالاتفاق فان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة وولدها عن عموم الولد
للفراش مع وروده في ولد الامة كذا في شرح الشرح وفيه نظر لانك تعرف عندما ان
تنقيح المناط ان سبب الالحاق ولد الامة هو الا المستفرشة فلا مدخل لخصوصية
ولد زمعة فيه فالحق ان المراد بالسبب الخاص في الحديث هو ولد الامة المستفرشة
واليه الاشارة في الشرح بقوله ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة وبقوله
فالسبب هو الامة المستفرشة بل الصواب في توجيه كلام ابي حنيفة انقلا عن الغزالي وهو ان ا

الحديث

الحديث لم يبلغ ابا حنيفة وذلك صرح الامام في البرهان ايضا وقال الذي عندي انه لا يجوز
ان يظن بعاقل تجويز اخراج السبب تخصيصا والنقل عنه محمول على ان الحديث لم يبلغه
بكماله وذلك لانه انما ادعى النقلة عليه ذلك لحمله بعدم الحاق ولد الامة بسيدها
وذلك لا يدل على انه يكون ذلك اخراج السبب تخصيصا بل يجوز ان يكون لعدم الاطلاع
على اجعل الشارع سببا فتامل والعلامة قد وقع في المتن عبد الله بن زمعة والصواب
ان يقال عبد بن زمعة على ما في المتن لانه هو الموافق لما في كتب الحديث قوله وهذا
غير زيادة المجموع لان في ذلك كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي
بخلاف ما اذا اريد المجموع فانه لا يلزم والحاصل ان الفرق بينهما هو الفرق بين الكل
الافرادي والمجموعي والتفصيل ان للمشترك احوال خمسة اطلاقه على كل واحد منهما
معا وهذا هو محل النزاع واطلاقه على كل واحد منهما بدلا ولا نزاع فيه وفي كونه حقيقة
واطلاقه على المشترك بالقطع او على مفهوم احدهما ولا نزاع فيه وفي كونه مجازا
واطلاقه على المجموع من حيث هو ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا
فهذه اربعة وههنا حال اخرى ذهب صاحب المفتاح الى انها على سبيل الحقيقة
وهو ان يطلق اللفظ ويراد واحد مما فيه غير معين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او
ذاك وذلك مثل ان تقول قرأت طهرا وحيضا اقول لا يخفى ان ذلك غير اطلاقه
على مفهوم احدهما وارادة ذلك المفهوم كما يشعر به كلام شارح الشرح من حصر الاحوال
في الاربعة لعله على ما ينبغي اذ كان كلامه قاصرا عن التفصيل ويستظهر من كلامه انه زعم انه
لم يفرق بين الاستعمال في احد المعنيين بدلا وبين استعماله في مفهوم احدهما ولهذا
جعلها اربعة ولم يتعرض لاطلاقه في مفهوم احدهما او مسمى اللفظ وان ذكر في الوجوه
الخمسة في المشترك ونفى عليها اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي والشارح لم يتعرض
لتلك الاحوال الثلاثة احدها هو المتنازع فيه والآخر بان بينه لها زيادة مناسبة

معه **قوله** لئن صح الجمع بينهما الى ان اراد نفهم ان اطلاق واحد دل كانا مستفادين كما في
رايت العيون وذلك بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد لان التهديد يتضمن النهي
عن الفعل وذلك ينافي هذا الشرط على ما عرفت الشافعي لكنه زاد على القاضي والمعتزلة حيث
ادعى انه ظاهر فيهما لا في احدهما وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة
او يصح لغة في النفي فقط وذلك لان الشبه وقوع النكرة في حيز النفي او في الاثبات ايضا
لكن في محل صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا في غير ظهوره في المعنيين جميعا او مع الظهور
فيهما ثم لا يخفى ان ذكر المعنيين بمجرد التمثيل فانه اقل مراتب العدد والمقصود لم يتعرض
لاثبات صحة الاستعمال عقلا او لغة اعتمادا على ما تقرر منه انه لو امتنع لامتنع لدليل والاصل
عدمه **قوله** احد المعنيين على البدل بان يراد هذا او ذلك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة
وعدمه علامة المجاز وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعي سبقهما
على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان من
الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين
مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان قوله على الفهم
على ما سبق احدهما على البدل على انه يسبق مفهوم احدهما واللفظ مستعمل فيه وليس
كذلك بل مقصود المص من سبق احدهما على البدل انه اذا اطلق لفظ المشترك فيسبق
منه الى الذهن ان المراد منه اما هذا او ذاك لا كل واحد منهما فالمعنى المراد المستعمل
فيه اللفظ هو اما هذا او ذاك على ما فسره حيث قال بان يراد اما هذا او ذلك
فكلامه صريح مع عدم صحته في نفسه لا يوافق ما فسره اولا وهذا الكلام منه يدل
على انه لم يفرق بين استعمال اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب
المفتاح في ان اللفظ حقيقة فيه وبين استعماله في مفهوم احدهما وهذا ما وجدناك
واما قوله ثم القول بكونه مجازا الخ ليس غير ما حققه الش على ما ستذكره وهو ان

الموضوع

وهو ان الموضوع له هو نفس المعنى من حيث هو لا بقيد الانفراد ولا بقيد الاجتماع وما على
ما اشير به كلام المص ان كلا منهما موضوع له بشرط الانفراد فلا وجه له وقد قيل في تقرير
الاعتراض ان علامة الحقيقة عدم تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة لا تبادره ولا يخفى
ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معنيه فيلزم ان علامة
تبادره لكن لا نسلم ان المشترك اذا اطلق وقد تجرد عن القرينة انما يتبادر منه
الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو كل واحد لان العارف
بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل من المعنيين بعد العلم بوضعه
لكل منهما اقول في القايل خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على
انه مراد من اللفظ وقد عرفت ان علامة الحقيقة تبادر ذلك المعنى او عدم تبادر غيره
من حيث انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى
فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالقياس الى
الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان
المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معنيه انما يصح اذا اريد
بالفهم مجرد الخطور واذا اريد الفهم من حيث انه مراد فكون المتبادر الى الفهم من حيث
انه مراد باللفظ كل واحد من معنييه في كمال الخفاء وكذا قوله لان العارف بالوضع
اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل واحد من المعنيين انما يصح في مجرد الانتقال
دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر **قوله** وهو خلاف المفروض
لان المفروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق ان المقدمة
القائلة بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس لها كثير دخل في الدليل
اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده
لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل

من معنييه كذا في شرح الشرح وأقول فيه بحث لان قوله التقدير لا من معناه هذا وحده
وهذا وحده انما يمكن ان يعتبر في المعنى الموضوع له للفظ بناء على توهم القائل ان الانفراد
داخل في الموضوع له وعدم تمييزه بين الوضع والاستعمال في ذلك على ما حققه الشارح
واما استعماله في معنييه في الجملة سواء كانا حقيقيين اولا فليس النزاع ههنا
فيه فلو لم يقيد المعنى بكونه حقيقة لم يلزم اتصافه بصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع
النقيضين والحاصل ان المستدل بنى كلامه على ان الموضوع له للفظ المشترك
كل واحد بصفة الانفراد فاذا استعمل في معنييه الذين كان اللفظ موضوعا لهما
لزم اجتماع الانفراد والاجتماع فاذا لم يوجد كون المعنيين مما وضع اللفظ لهما لم يلزم
اتصاف المعنى بصفة الانفراد فتامل ثم يمكن المناقشة بان ضمير لهما في قوله الموضوع
لهما لكان حقيقة عبارة عن معنييه الحقيقيين فيرجع الكلام الى قولنا لو وضع اللفظ المشترك
للمعنيين الحقيقيين لكان حقيقة وهذا مثل ان يقال لو كان حقيقة لكان حقيقة
ثم المراد بقوله حقيقة لكان انه كان حقيقة في كل منهما بخصوصه اعمالا لتوجيه المنع وكذا
المراد بقوله لو كان حقيقة لهما انه كان حقيقة لهما بدلا معا وكذا المراد بجميع معانيه
عند قوله والمعترض استعماله في جميع معانيه جميع معانيه التي وضع لها اللفظ موضوع
لها مستعمل فيها وهي المعنيان معا قوله والتحقيق فيه هذا التحقيق يقتضي اثبات
صحة اطلاق المشترك في معنييه معا وانه حقيقة فيهما ونظهر من هذا التحقيق ان المناقشة
اللفظية المذكورة لا يتوجه اصلا لان تسمية كل منهما حينئذ الاجتماع ايضا
بكونه معنى اللفظ واللفظ موضوع له صحيح والمسلم ورود المناقشة لم يدفعها
بهذا الوجه لان دفعها بهذا الوجه يقتضي القول بكونه حقيقة فيهما معا وهو خلاف
ما اختاره قوله لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه اراد بالدخول الدخول على سبيل
دخول الجزء في الكل بل ما ذكره في لفظ الكل افرادية وكذا المراد من قوله بل هو داخل

في المراد

في المراد واراد بالمجموع كل واحد وذلك مثل ما مر حيث قال ومن حيث اراد
المجموع معا وعلى ما وجهنا لم يتوجه لان الدليل انما اقيم في غير المتنازع فيه اذ قد عرفت
ان المتنازع فيه هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال
في المجموع وكذا المراد من خروج [illegible] المعنيين عن الارادة بخصوصهما دخولهما
تحت مراد ثالث خروج كل واحد عن ان يتعلق به الارادة بخصوصه الا مع غيره ودخلا
تحت مراد ثالث هو كل واحد فيصدق ان هذا المعنى داخل في كل واحد وذلك
ايضا كذلك وعند هذا ظهر سقوط ما في شرح الشرح وما ذكره المحقق من خروج المعنيين
عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا انه مناف لما سبق
من تحرير محل النزاع من ان الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا
~~للحكم وانت خبير بان الدخول تحت المراد لا يستلزم ان يكون مرادا بحيث يصير مناطا~~
~~الحكم~~ وانت خبير بان الدخول تحت المراد لا يستلزم ان يكون مرادا بحيث يصير مناطا
الحكم اقول بقي بعض الايرادات احدها انه يتوجه على دليل الكل ان الدخول ههنا
المعنى للمعنى المجازي في المعنى المراد لا يستلزم كون اللفظ مجازا فيه بل التحقيق انه
على تقدير صحة استعمال اللفظ في اطلاق واحد في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي
كان اللفظ حقيقة ومجازا معا كل منهما بالقياس الى احد المعنيين اذ يصدق عليه
حد الحقيقة بالقياس الى المعنى الحقيقي وحد المجاز بالقياس الى المعنى المجازي فتامل
وثانيهما انه يتوجه على دليل النافي انه لا يلزم مما ذكر عدم ارادة ما وضع له بل اللازم
ارادة غير ما وضع له وهذا اظهر مما ذكره من الجواب فتامل قوله والسجود من الناس
وضع الجبهة اذ لو اريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشمول الجميع لا الاكثر فقط
قال في التنقيح يجوز ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وشموله لجميع الناس ثم فان
الكفار المنكرين لم يسمهم الانقياد اصلا واجاب عنه في التلويح بانه ان اريد بالانقياد

امتثال التكاليف لم يصح عن المكلفين ولئن اريد امتثال حكم التكوين او مطلق الاطاعة
اعم من هذا او ذاك فشموله لكافة الناس ح ظاهر لكن في كثير من الناس بمعنى آخر كوضع
الجبهة وامتثال التكاليف وقال في الآية الثانية لا نم اشتراك الصلوة بين المغفرة والاستغفار
لجواز كون المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء فندعوه تع والملائكة بمغفرة البشر وبدعوائه تعالى
ذاته بايصال الخير اليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلوة منه مغفرة
لان الصلوة وضعت لها او واحدا مجازيا كارادة الخير ثم لئن اختلف هذا المعنى
لاختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعا هذا وما ذكره
الشارح في الآية الاولى من ان المراد من السجود في الجميع غاية الخضوع فرد عليه ما اورده
في التلويح وقوله ولو مجازا اشارة الى انه يمكن ان يكون ذلك المعنى المشترك معنى حقيقيا
وان يكون مجازيا مثل ما نقلنا في شرح التنقيح ولا يخفى ان المجاز خلاف الاصل وكذا
التقدير خلاف الاصل سيما اذا كان المقدر ليس بمعنى المذكور ويدل هذا الاصل
قولهم علفتها تبنا وماء باردا والغرف فيه ونحن بما عندنا وانت بما عندك راض
تم وقد صرحوا بندرة وقوع مثله فان قلت لا مخالفة للاصل في التقدير لانهم صرحوا بان
ما كان عاملا في المعطوف عليه مقدر مثله عاملا في المعطوف قلت بل حرف العطف
يدل على انسحاب عمل هذا المعنى بعينه على المعطوف انه قائم مقام مثله فيكون اللفظ
واحدا والمعاني مختلفة وهو المط اقول لكن الجواب بما سبق الى في الجواب الثالث
بان نفي المجاز والتقدير ولئن كان خلاف الاصل لكنا نرتكبه بما ذكرنا من الدليل الراجح
على انه حقيقة في كل واحد منهما بدلا لا معا لكن قد عرفت حال ذلك الدليل فينبغي
الاجوبة الثلثة التي ذكرها اقول ويمكن ان يجاب بما لا مدفع له وهو انه ولئن ثبت الاستعمال
على سبيل الحقيقة في المعنيين معا لكن ح لم يثبت كونه حقيقة ظاهرة فيهما معا
بالقياس الى واحد منهما فقط على ما نقل عن ان في عند تحرير المسئلة وقد جعله داخلا

في الدعوى

في الدعوى حيث تقرير الاستدلال الشريف حيث قال احتج الشافعي على كونه حقيقة ظاهرة
في الجميع فتامل قوله المتكاذبين بهما يعني اهل العرف يفهمون من احدهما نافي الآخر
ولا بد في التناقض من الاختلاف في الجهة وذلك بانهم يفهمون من احدهما الاطلاق العام
ومن الآخر الدوام والايجاب احق بالاول والسلب بالثاني وكذا في التكليف بانهم يفهمون
من الايجاب الكلي ليفيد ومن السلب الجزئي فيحصل المط ولما لم يكن غرضه متعلقا باختلاف
الجهة لم يتعرض له وليس المراد انه لا تناقض بينهما حقيقة بل العرف يفهمون ذلك غلطا
بل جعل العرف دليلا على التناقض الواقع الغلط وبما قررنا ظهر ضعف في شرح
الشرح حيث قال يعني انهما وان كانا مطلقتين والمطلقتان لا تتناقضان عقلا لكن
مثله يعتقد في العرف تناقضا ويجعل احدهما رافعا للآخر وتكذيبا له ثم قال وقد يتوهم
ان منشأ ذلك على ان العرف يفهم منهما التوقيت بالحال والوقتيان يتناقضان على
ما صرح بعض المنطقيين وليس بشيء لانه على هذا التقدير يلزم تقدير دوام احدهما الملزوم
التناقض لجواز الاستواء من وجه وعدمه من وجه واقول لا يخفى ما فيه لان الكلام على
تقدير كون احدهما كليا وهي الموجبة فيدل على ان جميع وجوه الاستواء ثابت فلا
وجه لهذا الكلام قوله لان تقدم الجملة نكرة باتفاق النحاة اي الكل متفقون
على انها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظاهر من عباراتهم
او باعتبار المفرد الذي سبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان
التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع
في تلك الجملة حقيقة كما اذا كان المسند مشتقا او حكما كما في غيره وذلك فيما نحن فيه
هو الاستواء فلا يستوي في قوة لا استواء فافاد العموم من جهة وقوع النكرة
في سياق النفي اقول وبما قررنا يندفع ما في شرح الشرح هذا دفع لما قيل ان التمثيل
بمثل لا يستوي ليس بحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تعريفهم

المسائل

ان التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة قوله فان نفي الاعم يستلزم
نفي الاخص اراد بالاعم الماوا في الجملة وبالاخص المساواة من كل وجه اقول وعلى هذا
لم يكن نفي الاخص هو العموم اي عموم النفي الذي هو المطلوب بل نفي العموم لانه يرجع الى نفي
الايجاب الكلي ويمكن ان يقال المراد نفي كل واحد واحد بالتفصيل والحاصل تخصيص نفي
المساواة من كل وجه بان يكون ذلك النفي واردا على كل واحد واحد بالتفصيل فيحصل
معنى عموم النفي قوله قالوا ثانيا اقول يرد على الوجه الثاني والثالث انهما انما ينتهضان
في مثل صورة المساوات واما اذا نقل الكلام على الافعال التي يصدق سلبها مطلقا
من الفاعل المعين او بعد تقييدها بمفعول وشبهه ويكون اثباتها في الجملة مقيدا لم ينتهض
الدليلان او بعد تقييدها بمفعول اللهم الا ان يتمسك فيهما بما هو المشهور من عدم
القايل بالفصل فتامل قوله ويمكن المعارضة بوجه آخر اخصر قال في شرح الشرح الاولى
كانت معارضة في المقدمة القايلة بان الاثبات اعني يستوي يفيد العموم وهذه معارضة
في نفس المدعى وهو ان النفي اعني لا يستوي يفيد العموم والا لما كان الاخبار به صحيحا
لعدم صحة اختصاص نفي المساوات بما بين المذكورين اذ ما من شيئين الا بينهما نفي
مساوات اقول هذا العجب منه رحمه الله اذ فيه ذهول عن قوله في الوجه الاول ونقيضه
سلب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة لا شيء من وجوه الاستواء بثابت وهو الملك فان ذلك
صريح في انه معارضة في نفس الدعوى بما ذكر اولا مقدمة لذلك وهذا هو الملك منه واعجب
منه انه قال عند قول الشارح وهذه اربع شبه متعارضة هذه اربع شبه متعارضة بدل الشارح
منها على ان نفي المساواة ليس للعموم بخلاف اثباته واثنان على العكس فالاوليان هما
الثاني والثالث من ادلة الخصم مبنيا على الاول على ان نفي المساواة على العموم ليس بصادق
ومبنى الثاني على ان اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد هذا كلامه وفيه اعتراف بان
الكل معارضة في نفس الدعوى نعم يتحقق الفرق بين المعارضتين بان الاولى اثبت

اولا

اولا كون الاثبات ليس للعموم ثم لزم منه كون النفي للعموم والثانية اثبت اولا كون النفي
ليس للخصوص بل للعموم ولا يذهب عليك ان هذا الطريق كان مرعيا في دليل الخصم في الثاني حيث
اثبت اولا نفي عموم النفي فهو نظير للمعارضة الثانية وفي الثالث اثبت اولا عموم الاثبات
ثم لزم منه كون النفي ليس للعموم فهذا نظير المعارضة الاولى ولئن كان باعتبار ملاحظة
الصدق والافادة كان الامر بالعكس هكذا ينبغي الفرق ثم في التحقيق الذي نحن فيه
الشبه اشارة الى ان المساوات لا دلالة لها على العموم وفيه اشارة الى صحة على المعارض
وفي قوله وانما يفيد حملها بقرينة اشارة الى حل ما ذكره الخصم المذكور بقوله قالوا ثالثا
واشار بقوله والعموم انما نشأ من النفي الداخل على النكرة الى بطلان مختصر ما ذكره الخصم
بقوله قالوا ثانيا وقالوا ثالثا والى صحة معتقد المعارضتين واشار بقوله والا لما صدق
نفيها الا بالقرينة الى حل ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا فيظهر صحة المعارضتين وفساد
الدليلين قوله فقد اختار ان له عموما اي اختار المص ان للمضمر عموما اذا كان
مظهره عاما وذلك لان كون المضمر تابعا للمظهر في عمومه وخصوصه اليق مما اختلف فيه
لان بعضهم لا يقول بكونه عاما لانه ليس مذكورا والحق ما اختاره لما مر انه لا فرق بين
الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قوله وقد ذكر في حاشية قولهم شرح لقوله ويشكل
بقولهم وما ان العابر ان النسيان بان هذا الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء
عدوا الاقتضاء من قبيل المفهوم وهو ما ثبت بتبعية المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين
وليس رفع الخطا والنسيان مرادا في الحديث بل هو من قبيل الاضمار والحذف اي مما
حذف المضاف بقرينة واقيم المضاف اليه مقامه ومن عد الحديث من باب الاقتضاء قال لا بد من
تقدير امر فيه يصدق الحديث بهذا قبل انقل الحق ان يعد من باب الاقتضاء لصدق
حده على ما ذكره الشارح عليه وما ذكر من ان المقتضى من قبيل المفهوم فغير مطابق لما سبق
في بحث المفهوم حيث جعله من اقسام المنطوق الغير الصريح والتعبير الفرق بين المنطوق

اللغو الصريح وبين المفهوم جعله في المنهاج من المفهوم واعترض عليه شارحه المحقق بانه
خلاف ما في الكتابين فيهما جعل من اقسام المنطوق اللغو الصريح ولا يجعل الاشعار
المذكور مقصودا من العبارتين او جعل النكتة فيهما الاشعار بانه ليس من عموم التقديرات
المحتملة بل التزم انه من عموم المقدر لان الحكم المضاف الى الخطاء والنسيان اهم من مضاف
فيقيد العموم فكان خارجا عن المتنازع فيه لان الكلام في عموم التقدير لا في عموم المقدر
والمناقشة في ان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء مندفعة بجواز تقدير
مثل القضاء والمؤاخذة مما يطلق عليه في الشرع او العرف العام وانت تعلم ان تقدير لفظ
عام مما اقتضاه دليل الخصم ودليل المصنف معا لانه اقرب مجاز الى الحقيقة ولكن في اضمارات
متكثرة مستغنى عنها بل في اضمار واحد ومع قوة هذا الاحتمال جعله من مثال الخلاف فيه
لا يخلو عن تعسف فالمصنف والشارح اشعر اليه لما ذكره اولى كما قررنا اندفع ما قيل قال العموم
للمقتضي اكتفى بتقدير واحد ومن قال بعمومه اضمر اضمارات متعددة او قدر امرا
عاما يعمها لان تقدير الامر العام من عموم المقدر كيف ولو كان كذلك لم ينتهض
عليه دليل المصنف كما لا يخفى على الناظر فيه ثم قوله قالوا او لا اقرب مجاز اقول قد عرفت
ان النزاع في انه هل يقدر الجميع او البعض وتصحيح الكلام يتصور على كل من الاحتمالين
بجعل الخطاء والنسيان من قبيل المجاز المرسل وقد عد هذا الكلام وما بعده حيث
قال باب غير الاضمار في المجاز اكثر وقوله المجازات رجحان وشبهة في المغني المحقق
بل على ذلك دلالة على انه اراد بالمجاز ما هو مجاز الحذف هو المجاز بالزيادة والنقصان
بعيد فتعين العبارتين كما لا يخفى على المنصف ففي الكلام اضطراب فتامل قوله ودليلنا
النافي للجميع اقول ههنا نظر اما اولا فلان الكلام على تقدير انه لابد من الاضمار والتقدير
فالدليل النافي للجميع الدال على انه لا تقدير للحكم معتبرا بالدليل القطعي الدال على انه
لابد من تقدير في الجملة والا لزم الكذب في كلام الشارع واما ثانيا فلان للخصم ان يقلب هذا

على المصنف ويقول دليلكم النافي للجميع كما كان معارضا لدليلنا المثبت للجميع كذلك
كان معارضا لدليلكم المثبت للبعض وح فنقول فيتعارض دليلكم ويبقى دليل
المثبت للجميع سالما فيجب العمل به ويمكن ان يجاب عن هذا بان ما ذكره المصنف من الدليل بقوله
لنا انما ينهض في عدم تقدير الجميع لا في اثبات البعض بل دليله ما مر انه لابد لصدق الكلام
من تقدير في الجملة واذا كان مقتضى دليل المصنف نفي الايجاب الكلي الذي كان في السلب
الجزئي فلم يعارض ما ذكره ما يدل على السلب الكلي لكن هذا التوجيه لا يلائم ما ذكره بقوله
ودليلنا المثبت للبعض وانه في السلب الكلي مضاد للايجاب الكلي وليس مضادا حقيقيا
للايجاب الجزئي فعلى تقدير ان يكون مقتضى دليل المصنف الايجاب الجزئي يعني الايجاب للبعض
والسلب عن البعض حتى يتحقق التعارض بين دليل المصنف ودليل الخصم والا فلا تعارض
بين الايجاب الجزئي والايجاب الكلي فينافيه ومقابلته للايجاب الكلي اشد من مقابلته
لما لم يكن مضادا له بالذات فتامل قوله فهم نفي جميع الصفات اقول في المثال
يحتمل امور ثلثة الاول تقديره لفظا دالا فيكون من عموم التقديرات وكلامنا فيه
الثاني ان يقدر لفظ واحد عام فكان من عموم المقدر الثالث ان يراد بالسلطان
صفاته مجازا وعلى هذين التقديرين يمكن ما نحن فيه ومع قيام الاحتمالين لم يتم الاحتجاج
به على ما ادعاه من عموم التقديرات فيه قوله ويعلم مما ذكرنا في حاصل الجواب
ان النزاع ليس في ان الاكل يفيد العموم في مفعولاته بل لا نزاع في ذلك انما النزاع
في ان المفعول به هل هو ضروري للفعل المتعدي حتى لو حذف في اللفظ كان
مرادا مقدرا على ما يدل عليه تعريفه المشهور على ما نقله الشارح فيقبل التخصيص كما
لو ذكر بلفظ عام او لا بل عند الحذف كان منسيا وكان الفعل منزلا منزلة اللازم
وكلاهما ثابتان في الكلام الفصيح قوله انما الكلام في ان الفعل المتعدي الذي
حذف مفعوله ان مفعوله مقدر مراد او ان الفعل منزل منزلة اللازم فالنزاع في الحقيقة

فلان عموم المفاعيل المستفاد من لا اكل بل يقبل التخصيص ام لا بعد الاتفاق على افادة
العموم وهذا النزاع متفرع على نزاع آخر وهو ان الكلام عند الحذف هل هو تنزيله منزلة
اللازم فلا يكون المفعول منويا حتى يقبل التجزية ويسمع التخصيص من المتكلم بارادة تعليقه بما
هو مقدر في النية فيقبل فدليل التمام الدال على افادته العموم كان دليلا على المتفق عليه دون
المتنازع فيه وتعلم ايضا ان التزام قبول التخصيص في المفعول في خلاف الاتفاق اذ
لا خلاف في ان المفعول فيه عند عدم الذكر ليس مقدرا مرادا فلا يقبل التخصيص بغير من غير قرينة
خارجية دالة عليه وهذا بخلاف المفعول اذ عند عدم القرينة على التعيين يقدر امر عام
شامل للكل عند بعض ولا يقدر شيء مثل باقي المتعلقات عند الآخرين **قوله** والجواب
انا لا نسلم ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق اقول الكلام انه حمل المطلق على المأخوذ
بشرط الاطلاق والابهام ورد لا يلايمه قوله بل مقيد مطابق للمطلق اذ المطلق بهذا المعنى
مباين للمقيد وليس مطابقا له بل انما يصح هذا على تقدير ان يراد بالمطلق المأخوذ لا بشرط
شيء فآخر كلامه لا يلايم اوله ثم المراد بقوله لا اكل مطلق ان اكل في لا اكل مطلق توجه
عليه النفي فلا ينافي ما حققه الشارح فان اكلا فيه نكرة صريح اقول يمكن توجيهه بوجهين احدهما
ان اكلا لما كان مذكورا صريحا فكان من قبيل وقوع النكرة في سياق النفي فيفيد العموم
في افراد المصدر فيقبل التخصيص كسائر النكرات الواقعة تحت النفي والتخصيص في
افراد المصدر في قوة التخصيص في المفاعيل وهذا بخلاف الحدث الداخل في مفهوم الفعل
فانه ليس نكرة صريحة وليس حكمه حكم النكرات الواقعة في خبر النفي واليه اشار بقوله
اكلا نكرة فيه صريح وثانيهما ان اكلا مفهومه زائد على مفهوم المصدر الداخل في مفهوم
الفعل من حيث اشتماله على معنى التنكير المستفاد من التنوين فاكلا معناه الا اكل
المتشخص بتشخص معين في الواقع معلوم عند المتكلم مبهم عند السامع وقد شاع ان يعبروا
عن المعين بلفظ مبهم فلو فسر بالمعين قبل واما الا كل الذي في ضمن الفعل فهو الحقيقة من حيث

قوله

الداخل

بان

هي هي من غير ملاحظة الفردية لا عموما ولا خصوصا فتفسيره ببعض الافراد
تغيير اللفظ بما لا يحتمله فلا يقبل وهذا هو صريح عبارته لكن بعض عباراته مشعر
بالاولى ايضا وهذا مبني على ان المصدر الداخل في المشتقات موضوع للطبيعة من حيث
هي لا للفرد المنتشر وهذا حق لما صرح به صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام على
ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة للطبيعة من حيث هي ولا فردية فيه
ولا الخلاف المشهور في ان اسم الجنس هل هو للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر
انما هو في ما عدا المصادر الغير المنونة **قوله** ولهذا صرح احد بها ان لا يعم اقول
في هذا التحرير نظر لانه ان كان نفيا لعدم العموم فلا يصح قوله ثانيهما عمومه في
الازمان وقوله ثالثها عمومه للامة وان كان نفيا للعموم للازمان من قول الراوي
كان يفعل كذا فانه يفهم منه التكرار فلا يصح قوله احدها ان لا يعم **قوله** وربما
توهم ذلك اي العموم للازمان من قول الراوي كان يفعل كذا فانه يفهم منه التكرار
اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف قال الامام في المحصول لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل
واما التكرار فلا يفيده لغة لكنه يفيده عرفا اذ لا يقال ذلك عند صدور الفعل مرة
اقول وبهذا يندفع ما في شرح الشرح ان التحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع
وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى واعلم ان الراوي لما كان عدلا عارفا فاذا
وقع في كلامه ما يدل على التكرار حمل عليه كما يجيء في مسئلة ما اذا حكى الصحابي حالا لفظ
ظاهره العموم فيحمل على العموم لكن الكلام في ان ذلك هل يقتضي صيغة الفعل المثبت
قوله ثالثها عمومه للامة قال في شرح الشرح ظاهره ان هذا ايضا من قبيل الكلام
في الفعل المثبت اعني الفعل المصطلح مثل صلى وتوكده ما قال في آخر البحث فقد ثبت
ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد بالفعل هاهنا الفعل
المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح المحقق ان ينبه على هذا والجمهور زعموا ان المراد فعل النبي

المقابل للقول وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابلا للمنفي في المسألة السابقة
وقوله بعد ذلك كما تقدم اي في مباحث السنة من ان الفعل الواقع بيانا حكمه حكم
المبين دليل على ذلك اقول هذا وان كان دليلا على ما زعمه الجمهور لكن كلام المتن والشرح
اخر البحث حيث قال الجواب ان التعميم انما كان باحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه
وقع النزاع صريح في ان المراد هو الفعل المصطلح قوله اما دليل في ذلك الفعل
خاصة اي ذلك الدليل الخاص اما قول او نحو قوله صلوا كما رأيتموني اصلي والا قرينة
اقول كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم اقول لا يخفى ما في هذه العبارة
فان الكلام في دليل العموم فينبغي ان يقول كوقوعه بعد عموم اي بالقياس على الآية لان
الكلام لكن فيه مجمل واتقه لا يجيء قوله فيتبعه في العموم وعدمه اتهم الا ان يوجد العموم
وجودا وعدما ومع هذا لا يجيء جعل الاطلاق والعموم قسيما للاجمال بل ينبغي ان يقول
بعد اجمال عام او مطلق غير عام فيتبعه في العموم وعدمه وبعد جميع ذلك كيف
يستقيم قوله كما تقدم اي في مبحث السنة لانه لا ملايم للفعل المقابل للقول الا للفعل
المصطلح على ما نقلناه آنفا واتقه قوله كوقوعه دون ان يقول كذكره ربما يؤيد
ذلك وغاية ما يمكن ان يتوقى ان هذا ليس مثالا لما نحن فيه بل ذكر على انه نظير له فتامل
قوله لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته لا يخفى ان الخلاف الاجتهادي قد يظنه ما ليس
بعام عاما او توهم ما ليس من صيغ العموم عاما لا ينافي العدالة فلو قال لانه خلاف
الظاهر من علمه باللغة وضبطه في نقله الاول في مقابل الظن الفاسد والثاني
في مقابل التوهم لكان سديدا قوله واعلم ان النزاع في انه يعم ليس النزاع عائدا
الى نفس لفظ العام حتى يكون لفظيا لكن ظاهر كلام الغزالي في المستصفى يقتضي ان النزاع
في تفسير العموم حيث قال النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا
قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يتشابه

دلالته بالاضافة للمسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ
بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم
اللفظ او يخص به الكلام ولا يخفى دلالته ظاهرا على ما ذكرنا والحق ان مدار النزاع الواقع
بين العلماء الاعيان لا يليق ان يكون لفظيا على ما مر في اول بحث العام او كلام الغزالي
ان مراده من العام ما يقبل التخصيص ويكون العام يجب ان يكون لفظا لا سكوتا
انه يجب ان يكون ملفوظا حقيقة او كان ملفوظا مقدرا حتى يحتمل ان يراد به البعض
والمفهوم غير ملفوظ حتى يكون سكوتا محضا والمفهوم انما عقليا يثبت تبعا للملزوم
لا يتجزى في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض وعند الجمهور يكون المفهوم ملحوظا مقدرا
وعدم مراعات ذلك اللفظ ترجيحا لجانب المعنى طريقة مستحسنة عندهم فلا يرد ان فيما
ذكر من التوجيه عدول عن ذلك اللفظ بلا ضرورة قوله كلام المصنف ان الحنفية قالوا
انما نسب النقل الى المصنف اشعارا بان ما نقله غير ما في كتبهم فان حاصل المنقول منهم
على وفق الشرح انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي خصوصيته فيكون المعطوف
باقيا على عمومه فخصوص المعطوف عليه في الحديث المنقول لا يقتضي خصوص المعطوف و
في المحصول وغيره ان عطف ما في العام على ما فيه المخصص كما في لا يقتل الذمي بكافر
ولا المسلم بكافر هل يقتضي تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم وزعم كثير من الشارحين ان ما ذكره
المصنف هو هذا الا ان العبارة قاصرة وانت تعلم ان هذا لا ارتباط له بما نقله المصنف بل
ظاهره يخالف ما نقلنا اذ ما نقله عن الحنفية وحكم بصحة نسبته في المحصول الى غيرهم ونقيضه نسب
اليهم كما ذكرنا قال في شرح الشرح وذلك تقرير المتن والشرح ان عندهم الاول عام خص منه
الذمي بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس فاختص الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الكافر
ايضا عاما فلا يخص منه الا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمي
فاختص الحكم بالحربي والمعاهد ذو عهد بكافر حربي اقول على هذا التقرير لم يكن ما ذكره

[illegible] في الارادة فان النزاع [illegible] لان المفهوم [illegible]

النقل [illegible] الاول [illegible] المعطوف [illegible]

[illegible] المسألة [illegible] سلطان العلماء

قالوا اولا منطبقا على دليل المص لكن على هذا التقرير ينطبق ما ذكره بقوله ح م ح م

بقوله وايضا ان حاصل هذا التقرير ان عموم الاول لا يستلزم عموم الثاني عند الخصم وانحصر
انطباق الثاني عليه غاية الانطباق واما الاول فلا ينطبق عليه لان حاصل الاول
ان المعطوف ليس بعام لان المعطوف عليه خاص فلو كان المعطوف عاما مع خصوصه
لزم حط مرتبة المسلم عن الذمي ولا يخفى انه لا يلزم منه ان عموم المعطوف عليه لا يستلزم
عموم المعطوف بل الصواب ان تقرير الدليل الاول للمخالف دليل على المقام الثالث اعم وهو
ان خصوص المعطوف عليه يستلزم خصوص المعطوف وذكر في شرح الشرح وخلافه
اخرى فان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص العام كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
لاختصاص الرجعيات بل اقتضى تخصيص المعطوف عليه اعني قوله والمطلقات يتربصن بها
فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه مسئلة برأسها ذكرها الآمدي حيث
قال والعطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم اقول
هذه اشارة الى ما اورده المص وهذا ايضا يدل على انه جعل الخلافية التي في المتن
ما ذكره في الاحكام فيظهر ان هو لغو التفصيل المذكور فتامل قوله معناه بلا فيتقي
العموم اعلم ان المستفاد من المتن والشرح ان ههنا ثلث خلافيات احديها انه هل يقدر
شيء ام لا والثاني ان المقدر هل هو عام حقيقة ام لا وبعبارة اخرى هل المقدر
مثل ما في المعطوف عليه وهو العام حقيقة ام لا ودليل المص ينهض فيهما والثالثة ان
خصوص المعطوف عليه من الخارج لا يؤثر في خصوص المعطوف الذي هو المقدر وهذا
لا تعرض له في دليل المص وان كان يمكن ان يستدل عليه بما هو ذابه في هذا الكتاب من ان
الاصل عدم تاثير خصوص المعطوف عليه في خصوص المعطوف ثم اعلم ان المخالفة
الاولى لم تكن مذكورة في الآمدي والثانية مذكورة في الاحكام وهي التي اشار
اليها في شرح الشرح وحمل كلام المتن والشرح عليها والثالثة مذكورة في المحصول
لكن على عكس ما فهم من المتن والشرح على ما عرفت والدلائل الثلثة المنقولة عن الخصم

كل منها جارية في مقام فالثالث على الاولى والثاني في الثانية والاول في الثالثة
مع انه يحسن قول المص في تقرير الدليل الثاني ولكان وقول الش والقصر فيلزم اشعارهما
بانه دليل على ما دل عليه الاول وليس كذلك قوله لو كان ذلك لكان حقا ان
كون تقييد المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف بان يقدر في المعطوف ما يقدر في المعطوف
عليه من القيد فيكون دليلا للخصم على المقام الاول والدليل الاول لهم دليل على المقام
الثالث لكن يرد على المص ان نقل دليل المخالف في المقام الثالث من دون ان يستدل
على مذهبه في هذا المقام بدليل ليس كما ينبغي قوله وقد يقال على الاول اقول لا شك
في عدم تناوله لهم لغة واما احتمال تناوله لهم عرفا فنفيه لان الاصل عدم طريان العرف
على اللغة وذلك يكفي في هذا المقام ومن ادعى فعليه الاثبات وبما قررنا يندفع ما ورده الش
على الدليل الاول والثاني فتامل قوله الجواب ان فهم ذلك من الخطاب تم ايضا
ان كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لا بالاستقلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم
فانما يفهم منه بمعونة دليل كتوقف المامور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال
بخلاف ما امر النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام الشرعية اقول لا يخفى ما في المنع الاول من المكابرة
ثم لا حاجة في المنع الثاني الى نفي الدليل عن امره النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو كان ذلك يفهم بالدليل كان
خارجا عن محل النزاع اذ النزاع في انه لا يفهم من نفس الخطاب من حيث انه خطاب
بالمقتدي واما فهم من الخطاب بمعونة الدليل مما لا ينكر بل صرح بتجويزه اولا والجواب عما يفهم من
شرح الشرح ان المراد من عموم الخطاب في تحرير المسئلة حيث قال فان عم فبدليل خارجي
عموم من جهة تناول الحكم لا ان الخطاب دال عليه ويفهم منه ولهذا قال المحقق قياس ونص
اذ ظاهر انهما دليلا عموم الحكم لا انه مفهوم من نفس الخطاب كيف ولو كان كذلك لم يحتج الى القياس
مع ان الله لك دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لا في ذلك الخطاب وهذا المراد بقوله
فانما يفهم بدليل الدليل على تناول الخطاب لغير المذكور ويفهم منه وقد جعل رحمه الله هذا

جوابا عن المدافعة بين اثبات الدليل الخارجي في تحرير المسئلة في الجملة وبين نفيه فيما لم يثبت فيه
اي في الاحكام الشرعية وهذا مبني على ان المراد بهذه الصور في الشرح جميع صور النزاع
دفع بتوجه النقض بقوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين اذ الدليل موجود
فيه ايضا وكذا جعل جوابا عن المنع الثاني تسليم لما ادعى الخصم الا ان يقول الخصم بعموم
خطاب المفرد مع من له منصب الاقتداء به مطلقا رسولا او ملكا اذ لا يتميز بثبوت الدليل
الخارجي في بعض المواد وعلى ما قلنا في تحرير المسئلة ومن هنا يعلم ان المراد للخصم من جانب
ثبوت الدليل الخارجي لا في جانب النفي فهو المراد اولا **قوله** الجواب منع دلالتها
اقول والنص لو سلم فالدال على التعميم هو تلك النصوص فليس ان مدلول الخطاب بصيغته
وفيه النزاع لكن اذا كان مرادهم ما ذكره الشارح اندفع ذلك الا ان الظاهر من قول الشارح في الدليل
الثاني بصريحه ان النزاع كما قرره الشارح ولعل بعد تسليم ان النزاع كما قرره الشارح على ما يقتضيه جوابه
عن دلائلهم **قوله** فهو خلاف الاجماع اي لم يقع الاجماع عليه والا فعند الحنابلة ان الحكم
يعم هكذا وجهه في شرح الشرح وتبعه غيره ولا يخفى ما فيه من البعد من اللفظ واقول لا يبعد ان
الحنابلة ولزومه ايضا لا عموم الحكم بمقتضى ذلك اللفظ لكنهم يوافقون الاكثر في ان عند عدم
تحقق العلة في سائر الامة لا يكون الحكم مشتركا فالتعميم في هذه الحال بمقتضى اللفظ
فتامل **قوله** وانه يلزم عطف على ما تقدم لان ذلك ليس مما تقدم ولكن كان في لفظ
المتن ما يقتضيه بعض انه يلزم ان لا يكون له فايدة اصلية هي التاسيس اذ التاكيد
خلاف الاصل وقد يقال فايدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب
الواحد للامة في القطع مختلف فيه لا متفق عليه كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر
لان دفع الوهم فايدة التاكيد على ما صرح في كلامهم فيكون تاكيدا وقد قال ان التاكيد
خلاف الاصل فتدبر **قوله** لكان قوله لابي بردة قال في شرح الشرح ما ذكر
انما وقع في اعرابي واقع اهله في نهار رمضان وليس فيه انه لا يجزي احدا وورد بانه

قوله المراد ... المدافعة بين ... جميع صور النزاع ... دفع ... والنقض ... لا يكون جوابا ... على ان المراد ... النقض

فقد ورد ان ذلك الاعرابي هو ابو بردة وليس ابو المسمى بهذا الاسم المعروف والمؤول
تجزيك ولا تجزي احدا فنقل بالمعنى اذ في شرح الحاوي ان ذلك من خصائص
الاعرابي **قوله** وانما يدل لو دلت هي على طريق النوعي والمطابقة والا فعموم كل حكم
لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته الكل كذا في شرح الشرح واقول يمكن ان يكون
معنى الكلام انا نمنع دلالتها اي دلالة تلك النصوص على تعميم مثل ذلك اي الخطاب
لواحد من الامة بالنسبة الى سائر الامة اعم من ان يكون ذلك التعميم بمقتضى نفس الصيغة اولا
ودفع قوله وانما يدل لو دلت ولو سلم ان معناه تعميم مثل ذلك اي صيغته نقول مفهوم
الكلام اشاد دلالتها على تعميم الخطاب لواحد بصيغته بالقياس الى سائر الامة يتوقف على
دلالة تلك النصوص على عموم كل حكم لكل مكلف وهذا لا يقتضي ان هذه الدلالة كافية **قوله**
وتخصيصه اعترض عليه في شرح الشرح بان ذلك ترخيص لضرورة العلل ونحوه لا تخصيص
واجيب بان ذلك مبني على وجه حكي في التنبيه انه لا يجوز لكل واحد لبس الحرير لحاجة والجمهور
على انه يجوز للكل لحاجة **قوله** ولا فرق وفي ما اقول ادار والاتفاق من المتخاصمين على ان
الكل فلا ينافي ما صرح ان في صيغة من ونحوها خلافا كان البعض في دخول النساء وذلك
بان لم يجز للقايل بعدم تناولها قول في هذه المسئلة اوثق لم يعتد به **قوله** بل هي
ظاهرة في دخول اي يكون حقيقة فيه فيكون تغليب المذكر على المؤنث حقيقة لغوية
وقوله كما يدخل عند التغليب معناه ان دخول النساء من قبيل الدخول في صورة التغليب
احترازا من مثل ادخال النساء في لفظ الرجال وفي لفظ الناس واشار قبل ان دخول
النساء من حيث كان الحكم متوجها اليهما ايضا لا ان يكون الحكم على المجموع من حيث هو مجموع
اقول ان اريد ظهوره في دخول النساء ظهوره بالنسبة الى تناولها للرجال فقط فذلك
مكابرة وان اريد ظهوره بالنسبة الى خروج النساء فقط فتم ولا ينفعه **قوله** كما عطف جبريل
ليس هذا مما نحن فيه لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اذ العطف ههنا لزيادة الاهتمام

والتشبيه على قرينة او الخامس بخلاف الاول فان العطف فيه للتاكيد ودفع توهم خروج
النساء اذ لا نزاع في انه كثيرا ما يطلق صيغة المسلمين مثلا على الرجال فقط هكذا
قالوا اقول يمكن ان يقال في ذكر صلوة الوسطى بعد ذكر الصلوات تاكيد الامر بمحافظة
صلوة الوسطى حيث كانت داخلة تحت الصلوة ثم ذكرت صريحا وذلك التاكيد
فيها للزيادة فضلها على سايرها وهذا اي كون العطف للتاكيد مشترك بين المثل والمثل له
لكن التاكيد ههنا لعدم خروجها عن المسلمين مثلا والشيء لم يجعل وجه الشبه الا التاكيد
على انه يمكن ان يقال ان التاكيد في كل منهما للاهتمام بعدم خروج الوسطى والنساء وذلك
مشترك وكون الاهتمام في كل منهما قوله فتنفت ذكرهن مطلقا اي لا بالخصوص
ولا في ضمن الرجال وحمله على عموم ذكرهن على الاستقلال بعيد اذ لا مجال للشكوة على
عدم الذكر بالاستقلال منهن كيف وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء قوله
قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة اي اطلاقها على الرجال بخصوصها لا نزاع في انه
حقيقة فلا يتوهم انه حقيقة في القدر المشترك وكان اطلاقها على كل واحد من الرجال فقط
والرجال مع النساء حقيقة من حيث كان من افراد الموضوع له قوله لنا ان العبد
من الناس اقول ما ذكره المص من الدليل لا يتحقق في المتنازع فيه وهو دخوله في عرف
الشرع حيث قال الشارح هل يتناول العبد شرعا واذا انضم اليه ان ذلك الدخول بحسب
عرف الشرع كان عين المتنازع فيه ويمكن تتميم كلام المص بان الاصل عدم وضع شرعي
طارئ على عرف اللغة يمنع دخول العبد في الخطابات الشرعية ح فمعنى قوله هل يتناول
العبد شرعا مسامحة والمعنى ان العبيد داخلة في الخطاب الشرعي وكذا في كلام الشارح
وكونه عبدا لا يصلح مانعا انما لا ذلك يعني كونه عبدا لا يصلح مانعا شرعا لذلك فيبقى
على مقتضى اللغة داخلا فيه قوله قالوا اولا لا يخفى ان هذا الدليل ظ في العموم وعدم
الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس والدليل الثاني نص في العموم وهو ظ

من جهة الاسم غير صار متدبر

فالدليلان للسبا في جانب المفصل اي الرازي بل في جانب من قال الخطاب الشرعي
مطلقا مختص بالاحرار على ما قيل ونقل المص في المنتهى ولكن لم يتعرض له ههنا لكن
جواب المص عن الدليل الاول حيث خص بالاستثناء يطابق العبادات ظ الانطباق
على مذهب الرازي قوله الوجوب الخ صرف منافعه الى سيده عموما اقول والثاني فخروج
العبد بهذا الدليل وهو لزوم ما خالف الاجماع لا بالصيغة وفيه النزاع على ما ينادي
من تحرير المسئلة قوله او كونه وارد العبادة اي لم يرد انه داخل فيها ورد عليه انه لا
بعد الاتفاق على دخوله فيها نزاع في الاحكام بل المراد ان النزاع في دخوله في تلك الاحكام
اولا الا كونه مامورا بوروده على لسانه حين الخطاب الى الامة ظاهره مانع عنه يدل
على ما ذكرنا ما ذكره بقوله قالوا ثانيا وجوابه قوله فوجب الدخول فيه عند التركيب
المفصل لا لتبادر عدمه على ذلك اذ المتبادر عند التركيب بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا فرض
كون المخاطب من بني تميم وانشاؤه خروج المخاطب عنه والتبادر امارة ضرورة
التركيب حقيقة في خروجه عنه ولكن كان الاصل عدم وضع تركيبي يتحقق ذلك فتامل
قوله قلنا الامر انما مرتبة من المامور هذا انما هو على مذهب المعتزلة والا فالمختار
عند المص اشتراط الاستعلاء دون العلو في الواقع وعند الاشعري لا يشترط شيء منهما
على ما مر ولعل المانع من الدخول فيمن اشترط في الامر العلو ولا يخفى عليك انه لو نقل السائل
الكلام الى التبليغ لجرى ذلك نعم يتوجه ح انه يقتضي وصول الخطاب الى المبلغ قبل
وصوله الى المبلغ اليه اقول لما ذكر في الامر وفي التبليغ القياس الى نفسه واما القياس
الى الامة فلا يتم ما ذكر في شيء منهما ولعله سيجيء انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغه
فنفي التبليغ بالنسبة الى الامة غير صحيح واذا كان المراد في الامر والتبليغ القياس
الى نفسه فالعدول عنهما الى الحكاية ليس على ما ينبغي لانه ح ليس حاكيا بالقياس الى نفسه
لان الوصول الى الحاكي قبل الوصول الى المحكي اليه والثبوت من المعلوم ان الشرع اذا سمع

خطابا على ما هو الجاري فيها حكاية وبلفظ الغيبة بالنسبة الى [illegible] وبذلك ظهر ما في كلام الفاضل
في الجواب ليس بشيء اذ ثم بالقياس الى ما نحن فيه في الخطابات الداخلة فيها ليس امرا ولا مبلغا
بل حاكيا لها ولئن سلم حقيقة الحكاية بالاة مع دخوله في الحكم فكذا نقول في التبليغ بل في الامر
فلا حاجة الى العدول ثم اقول الامر بالامر قد يكون بصيغة المتكلم فينتقض الدليل بل نقول
يجوز ان يكون للامر جهتان احديهما اشرف من الاخرى فبالجهة الاشرف تابع من رتبة بالجهة
الاخس قوله لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين
مهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يتناول المعدومين
يا ايها الناس واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة ليس
ببعيد حتى قال الشيخ العلامة في بعض الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة
من دين محمد عم وهو قريب مما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حتى فيما اذا كان
الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق
لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا دخل فيه شايع في الكلام
يعرفه علماء البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف ناظر
دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا كذا في شرح الشرح وقيل الكلام في خطاب
المشافهة والا فقد مر ان الخطاب الازلي يتعلق بالمعدوم وخطاب المشافهة
ليس الا توجيه اللفظ الى الغير للافهام وذلك انه اذا امتنع توجيهه الى الجمادات
فتوجيهه الى المعدوم بالامتناع احرى لكونه من الفهم ابعد فالحاصل ان المنادى
في يا ايها الناس الموجودون الحاضرون والمكلف بالعبادة هم وغيرهم ككون اعبدوا
في بعض الاخبار او الدليل فهذا امر غرضهم في المنع من دخول المعدومين
في خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب
فان جوازه انت وزيد تفعلان كذا تبا الخطاب لا يشتبه على احد اوكل حاصل

بل نحن نقول بانه خطاب لاولى الخ ويتبين لوالده في ذلك عبد ... ٢٢

كلام

ان تغالب

كلامه لان ما علم ضرورة هو عموم المخاطبين والمدعى خصوص الخطاب فلا منافاة لكن
ما ذكره رحمه الله واما اذا كان للموجودين والمعدومين الخ يدل على عموم نفس الخطاب
ايضا وما ذكره هذا القائل من انه لا نزاع في ان الخطاب العام يطلق على غير الحاضرين بطريق
التغليب تسليم لعموم الخطاب ومناف لما قرره اولا ان المنادى هم الحاضرون اقول
بل الحق في الجواب ان يقال قد مر ان التغليب مجاز فالخطاب لا يتناول المعدومين حقيقة
ومعنى قول الشيخ وانكاره مكابرة ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط
او مع الموجودين مكابرة ان ~~[illegible]~~ اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يخفى
انه على ما قررنا يظهر ان الوجه في التفسير من الذين نقلها رحمه الله هو الاخير دون الاول
على ما اختاره لكن يتوجه ح ان ليس في هذه المسئلة ح زيادة فائدة والجواب
انها من قبيل ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر يتناول النساء على سبيل التغليب تناولا
ظاهرا فيه حقيقة لا مجازا كما مر فتامل واجيب عن ايراده رحمه الله على الدليل الثاني
بان هذا انما يرد لو كان استدلالهم بعدم توجه التكليف الى المعدوم على عدم عموم
الخطاب له وليس كذلك كيف والاصحاب قائلون بان المعدوم مكلف لكن لا تكليفا
تنجيزيا بل استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له كما يشهد به
لفظ المتن والشرح اقول على ما ذكره ولئن اندفع ما في شرح الشرح لكن هذا الاستدلال
لا يخلو عن شبه مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له
فتامل قوله الجواب لا يتعين ان يكون ذلك قال في شرح الشرح فان قيل على جواب
الشبهتين الادلة الاخرى الغير من قبيل الخطابات والمفروض انها لا تتناول المعدومين
سلمنا انها ليست من الخطابات كالاجماع او قياس يحصل في هذا الزمان فدليل حجيتها
من الخطابات والنقد ان الكل لا يتناول المعدومين فكيف يحتج بها قلنا يجوز ان يثبت
ذلك باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين

نقيب دار

بطريق آخر غير تناول الخطابات ام كما في قوله في الجهاد ما من يوم الغنيمة لا الجميع
اين على الضلال قوله الاولى في الجواب لتي ما ذكر من ان الخطاب بصيغة الحاضر
مثل صيغة الندا وكلمة الخطاب كالكاف والتا ليس الا للغير الموجودين وهذا الاينكر
تناول الخطاب بعض الكلام سوا كان مستقلا على غير ما على الخطاب بالمعنى المقابل
للغائب والمتكلم ام لا للغير الموجودين نفي الايراد خلط بين معنى الخطاب فتدبر
قوله لا يختص بمخاطب دون مخاطب الصواب كما في شرح الشرح بواحد دون واحد
لان الكلام في عموم المفعول دون الفاعل وما يحق انه من قبيل الخطاب العام الذي
اجري على غير ظاهره واريد به كل واحد وانه من قبيل قوله بشر المشائين
الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة اي بلغت هذه البشارة من فخامتها
حيث لا يختص بمبشر دون مبشر بل كل من يتأتى منه البشارة فهو مأمور بهذا الامر من
المتكلم فاقول لا يخفى بعده ولفظ متعلقة اي متعلق الخطاب لا يلايمه لان المتعلق
لا يطلق في الاصطلاح على الفاعل قوله فوجب تناوله له في التركيب ثم عند البعض
اذ المتبادر خروج المتكلم عن الحكم قوله الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل
ومنع قال في شرح الشرح تحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد خصوصا مثل المال
والعلم والماء قد يراد به المفرد فيكون معنى جمع المعرف باللام او الاضافة جميع
الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والعقول
على التراب وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من اموالهم
الانواع لا الافراد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع
او كل واحد واحد من الجموع لا من الاحاد حتى بنوا عليه ان استغراق المفرد اشمل
من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص ثم قد يقوم قرينة على ان المراد
بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نفس الجنس مثل

فلان

فلان يركب الخيل ويا هند لا تحدثي الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم
ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب
كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد اقول حاصل كلامه يرجع الى
دفع جواب المصنف عن دليل الاكثر بان في مسئلة الاقرار كانت البراءة الاصلية قرينة
على حمل العموم على خلاف ظاهره وهذا بخلاف ما لم يوجد فيه قرينة ولا يخفى عليك
انه يوجد هذه القرينة في مثل خذ من اموالهم صدقة اذ البراءة الاصلية يقتضي اخذ
الصدقة من مجموع المال لا من كل نوع والقول بالاحتياط مشترك بين الاقرار والآية
فلا يصلح فارقا معارضا في الآية للبراءة الاصلية على ان الاحتياط لا يختص لشيء
من التقريرين اذ بالحمل على كل نوع ولو روعي الاحتياط في حق المعترف فبعد الحمل
على المجموع روعي الاحتياط في حق صاحب الاموال وكذا الحال في الاقرار اقول
والتحقيق انه لو اريد ان محمل الآية ماذا فالحق انه مثل الاقرار كان محمولا على اخذ
الصدقة من المجموع دون كل نوع ولو اريد ان مقتضى ظاهر اللفظ مع قطع النظر عن القرينة
ماذا فالحق انه كل واحد بمقتضى صيغة العموم وقد مر انها لكل واحد دون المجموع
وبهذا ظهر ان ما ذكره المصنف ههنا في مقام الجواب غير مطابق لما سبق منه في تحقيق
ما هية العموم فتأمل قوله الجواب ان التعميم ابلغ اقول فيه بحث لان الابلغ لو كان
مستفادا من المبالغة كما هو الظاهر من الكلام فظاهر ان المبالغة لم يتحقق بذكر ما هو الواقع
وكذا ان اشتق من البلاغة اذ عند كون العموم واقعيا كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه
حقيقة بيانا لاصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة شيء اقول يرجع حاصل النزاع
الى انه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح او الذم اذا كان العموم دخيلا في المدح
او الذم فهل المتبادر منه الحمل على ان ذلك بيان للواقع او مبالغة وقعت
لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب في مقام المدح او الذم ان يراد

الحاصل ان النزاع في ان محمل الآية ماذا مع قطع النظر
عن الامر الخارج ككون الآية فالحق مع الغزالي
فالحق مع المعترض ان محمل الآية ونحن مع القرينة
ذلك الايات لان القرينة الصدق بحمل على نوع من المال
الاحاد دون غيرها
مح

بحث التخصيص

على الواقع فيذكر العام ولم يرد عمومه ثم وحصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور واما قول المص ولا منافاة فيكون غير المتنازع فيه اذ الخصم يقول المدح والذم يقتضي ظاهرا غالبا ان يراد على ما هو الواقع فيذكر العام فلم يرد عمومه فتامل **قوله** وتناول لما اريد به لما كان الاستثناء على ما اختاره المص ليس داخلا في التعريف الذي اختاره وجه تناوله كما تناول لغيره فيكون بعض القصر في الاول ان اللفظ الذي كان تناول جميع المسميات في نفسه قد قصر الحكم فيه على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان تناول جميع المسميات في نفسه قد قصر دلالته على البعض خاصة فالقصر في الاول باعتبار الحكم فقط وفي الثاني باعتبار الحكم والدلالة معا ولا يخفى ان المتبادر من التعريف يكون القصر باعتبار الدلالة فقد يرغم ان المراد من المسميات جزئيات ما دل عليه العام على ما عرفت في العام **قوله** والاولى انه ليس اعرف منه لما كان في بيان الدور على ما ذكره اولا تعسف ثم اذا اخذ الخصوص في تعريف التخصيص ليس دوريا اذ معرفة المخصوص غير متوقف على معرفة التخصيص قال الكن الاولى ان يقال في بيان فساد التعريف انه ليس اعرف من المعرف ثم لما استشعر ان يقول احد التخصيص بمعنى تحصيل المخصوص فالمخصوص جزء مفهومه والجزء اعرف من الكل دفعه بان المراد ان كل من عرف المخصوص التخصيص الذي هو عبارة عن تحصيل المخصوص ويرجع كلامه الى ما ذكره بعض المحققين من ان المقصود تغيير المبدا اذ معنى الصيغة معلوم لكل من يتتبع اللغة اي العرف لم عرف المخصوص عرف التخصيص لانه بمعنى تحصيل المخصوص فاذا احتاج التحقيق في التعريف كان ذلك لاحتياج المخصوص اليه وايقاع لفظ الحصول لمناسبة التحصيل فتامل **قوله** فتلازما في جواز التاكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء اريد قصر العام وقصر اللفظ وهو المراد بالتغيير وهذا الشكل بمثل رايت احدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التاكيد وبمثل ما اكلت الرغيف كله فانه يصح التاكيد ولا يصح التخصيص بالتغيير الاول كما اذا اراد التلازم بين التاكيد

عرف المشهور تغيير

بكل

بكل والتخصيص باحد التعريفين لا بكل منهما وبه يندفع الاشكال الثاني كذا في شرح الشرح **قوله** انه كذب ثم في غير الخبر فالاولى ان يقال انه كذب وبداء والجواب المنع فان صرف النفي انما يفيد العموم لا مطلقا والبداء انما يلزم لو اريد بطرق الامر العموم ابتداء كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن قوله ثم في غير الخبر بان كل الخ يلزمه خبر لا محالة ويلزم كذب ذلك الخبر ولما مر مرادا انه لا قائل بالفصل بين الخبر وغيره **قوله** لنا ان في المقام الثاني وهو انه ان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول واكتفى في سائر دعاويه بالاحتجاج عن اصحابها على ما نقل او جعل الامثلة التي ذكرها حججا عليها اذ صحتها عرفا على ما فصلها الشارح والمص لم يتعرض لها لظهورها **قوله** وكم يبطل الامثلة وعلم ذلك بدليل منفصل كالحس وقس عليه ما بعده **قوله** فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اقول يمكن ان يقال من قبله انه اثبت ذلك في العام الذي هو على صيغة الجمع ويثبت فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل والجواب انه قد مر انه اذا خص العام كان مجازا فالجمع العام المخصص اذا كان مستعملا بالمجاز ولم يبق على حقيقته فلا يلزم تجاوزه على مقتضى صيغ الجمع على سبيل الحقيقة وهو الثلاثة او الاثنان قيل القائل انما قال ذلك في الجمع المخصص وتلازم الحكمين ثم اعلم ان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان مما صدق عليه الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا وجب انتهاؤه الى الثلاثة وبهذا الدليل لا يثبت الحكم المذكور في مطلق العام المخصص لكون الدليل اخص من الدعوى اقول فيه نظر اما اولا فلما عرفت ان المراد بالمسميات في العام المخصص هو مسميات ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه ذلك اللفظ ليدخل الرجال والمسلمين فان عمومهما بالقياس الى الاحاد لا الجماعات ثم كان الواحد من جملة المسميات بهذا المعنى فالتخصيص بمعنى قصر العام على بعض مسمياته تناوله اذا اقتصر على الواحد مثلا واما ثانيا فلما قلنا انه لا قائل

بالفصل فالدليل قايم في الجميع واما ثانيا فلان العلوي لشيء يقول لكن الدليل اعم من الدعوى
اذ لو كان الدليل اخص من الدعوى لكان والاعلية ملزوما له ضرورة لزوم الاخص للاعم
الاعم ويستلزمه فلا خلاف وح قوله مخصوص بالاستثناء الباء للسببية لا صلة المخصوص
قوله فانه للتعظيم اقول لكن لزم ان يكون فلا ليس من صيغ العموم في شيء ولولا قوله آخر
الجواب لم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا لا مكن جعل قوله ليس من التعميم والتخصيص في شيء اشارة
لا ذلك فيكون في الكلام اشارة الى الجواب فتامل قوله استعارة من العظمة اقول الظاهر
للعظمة الا انه جعل الاستعارة متضمنا لمعنى الكناية قوله الاستثناء المنقطع قيل
حقيقة قال في شرح الشرح في كلام الشارح ذكر من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء في لفظ
لظهور انه مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو ما ذكرنا من ان علماء الامصار
لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل في آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة
وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثبت عنان الرسن الخ حرفيه وانما
يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء اقول قول الشارح فان قلنا انه
متواطئ في المتصل والمنفصل امكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما يدل
دلالة ظاهرة على ان النزاع في لفظ المستثنى اذ ليس المراد بهذه الحدود تحديد مدلول الصيغة
اذ لا يصدق عليه انه ما دل وانما هي الصيغة فلا مدخل لكونها متواطيا في صحة تحديدها بحد واحد
لان الصيغة واحدة لا تتعدد وانما التعدد في مدلولها فالمراد تحديد مفهوم لفظ المستثنى
الا ان كان المراد صيغ المستثنى وانقسام صيغة الاستثناء هو لفظ الا مثلا لا يحتمل التواطؤ لكونها
حرفا وكذا المركب منها ومن مدخولها لا يتصور فيه التواطؤ فلا يصح قول الشارح باعتبار المعنى
المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه ثم قال في قوله لا نعرف خلافا
في صحته لغة رد لما ذكره الآمدي من انه اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس
فجوزه اصحاب ابي حنيفة ومالك والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه

الاكثرون

الاكثرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات اقول هذا الكلام غير جار
مبني على عدم الفرق بين كون المستثنى بعضا من المستثنى منه وكونه من جنسه وبينهما فرق
لان المستثنى قد يكون من جنس المستثنى منه والاستثناء منقطع نحو جاءني القوم الا زيدا
لقوم ليس فيهم زيد وقد يكون من غير جنسه والاستثناء متصل كما اذا قال له زيد علي الف
درهم الا ثوبا وفسر قيمته بما دون الالف فان الاستثناء فيه متصل ولهذا يجب
عليه الالف كاملا بل ينقص منه قيمة الثوب مع ان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه
ظاهرا وفي قبول هذا الاستثناء خلاف بين الفقهاء والمختار عند اصحابنا انه لزم قيمة
الثوب بما هو اقل من المستثنى منه قبل والا فلا كذا قيل لعل ما ذكره من الاثر مردود
بما ذكره الشارح آخر الشرح فتدبر قوله ادل على مخالفة الاستثناء فدل على المصدر وهو
الاخراج او المخالفة وعلى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وعلى
اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا كذا في شرح الشرح
اقول وفي قوله وهو الاخراج او المخالفة دلالة صريحة على ان النزاع في لفظ الاستثناء
لا في مدلوله اذ الاول مدلول صيغة الاستثناء لا مدلول لفظ الاستثناء ليس هو المخالفة
العامة حتى يكون متواطئا لان هذا الكلام اشارة الى صورة كونه متواطيا على ما مر في
عبارة الشرح وايضا قوله الاستثناء يطلق على المصدر يدل على ذلك قوله اراد بها الحروف
المرادفة لالا ذهب عليك بعدما مر من تحقيق معنى الحرف وامتيازه عن معنى الاسم ان بعض
المرادف منها وبعض من كلمات الاستثناء اسما فلا بد من ارتكاب تجوز في لفظ المرادف
بحمله على الموافقة في اصل المعنى حتى يدخل مثل من والابتداء وكذا ينبغي حمل الحرف على
معنى الكلمة حتى يستقيم الكلام قوله فلا يمكن حدهما واحدا اقول عدم تواطؤ لفظ الاستثناء
او صيغه لا ينافي اشتراك تلك المعاني في مفهوم يمكن اللفظ موضوعا له وح يمكن
تحديدها بحد واحد مثلا اذا فرضنا ان لفظ الحيوان لم يكن موضوعا للمعنى الجنسي

المشترك بين انواعه مع تحديد تلك الانواع بالجنس الثاني الخاص ضرورة ان وضع اللفظ
لمعنى لا يوثر في صحة التحديد بحد واحد معقول ولعل المراد انه لا يمكن لها حد واحد كان
مدلول لفظ الاستثنا وذكر في شرح الشرح ينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا
فالاستثنا يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع
لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات في تعريفه فيجب ان يحمل كل تعريف
على ما يناسبه من المعاني الاربعة اقول لا شك ان المراد من الاستثنا عند قوله الاستثنا
يطلق لفظ الاستثنا لا صيغ الاستثنا ضرورة ان لفظ زيد ولفظ الا زيدا ليس مدلول
صيغة الاستثنا بل هو نفس صيغة مخصوصة وذلك لان المراد ليس لفظ الصيغ بل الصيغ
المخصوصة وذلك لان قوله ان الخلاف في صيغ الاستثنا واذا كان المراد لفظ الاستثنا
فيظهر تغير في قوله اختلف العبارات في تعريفه عبارة عن لفظ الاستثنا فظهر فساد التغيرات
التي ذكرها تغيرات لفظ الاستثنا لا للصيغة وقول الش لان مفهومية حقيقتان مختلفان
الغير فيه لما اختلف في كونه مشتركا لفظا او معنى او حقيقة او مجازا وذلك ظ وقوله بل
يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما لا قوله فاما المنقطع واما المتصل يدل
على ان التغيرات المذكورة تغير لمفهوميهما اختلف فيه فاذا كان التغير تغير المفهوم لفظ الاستثناء
كان النزاع في لفظ الاستثنا وعلم مما قررناه ان كلام الش وشرح الشرح معا دال على ان النزاع
في لفظ الاستثنا الا في صيغه على ما صرح به اولا واخيرا فقول في صيغ انما يطلق على مفهوم
لفظ الاستثنا لا مفهوم الصيغ لان مفهوم الصيغ ليس قولا دالا بل مدلولا ولا يمكن
ان يقال انه حد لنفس الصيغ لان قوله بل يجب حد كل واحد منهما معناه حد كل واحد من مفهوميه
وقس عليه التعريف الذي ذكره بعده وبالجملة في كلام الش المحقق ههنا اضطراب فتامل قوله
ثم قال المص ولا يرد الاولان قال الش العلامة المراد بقوله صيغ صيغ معينة من ادوات
الاستثنا ظاهر وعليه يتوجه في الارادات الاربعة من الثلثة المذكورة والاخر النقض بالغاية

وكلام

وكلام الغزالي يدل عليه حيث قال المراد من الصيغ ادوات الاستثنا وكيف لا يحتمل النقض
بالغاية يندفع بما يدفع الش الثالث به وذلك لان لفظ الغاية انما وضعت للانتهاء والانقطاع
ويلزمها الاخراج وليس مدلوله الاخراج بخلاف مثل لفظ الا قوله بل نحو لو كان فيهما آلهة
الا الله اقول الظ ان النقض بلفظ الا الواقع في هذا التركيب لانه دل على ان مدلوله غير مراد
بلفظ الا ذكر بسبب الا الداخل عليه ولا بد من هذه العناية في التعريف والا لم يصدق على
مستثنى اصلا ويمكن دفعه بان المراد الدالة بسبب الوضع على ما ذكره الش والا ان للصفة
ليست موضوعة للاخراج بل انما يفهم منها الاخراج التزاما كالغاية لكن لما كان المص لم يفرق
بين الدالتين ولهذا قال يورد النقض على تعريف الغزالي لم يتوجه الش الى ذلك
اذ بنا كلام الش ههنا على الالزام دون التحقيق ويشير اليه قوله لانه لم يرد باخواتها
ما يدل على الاخراج ورد الغاية ونحو جاء القوم لا زيد على ما يراه هذا واما النقض بالشرط
الذي ذكره فليس بوارد لان حرف الشرط داخل على غير الجهال وهم العلماء الذين يدخلون
في المراد من الناس فلا بد ان يراد بالمدلول ما يتناول المخرج حتى يتناوله فتامل قوله ولا يخفى
ان هذا حد بحسب اللفظ اي حد لفظ الاستثنا على ما هو الظ وقع يتوجه ما في شرح الشرح من
سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له
او يدل عليه وهذا غير ظ ولو سلم فعلى تقدير ان لا يراد باخواتها ما يدل على الاخراج لا يتعين ان
يراد الالفاظ المشهورة لجواز ان يراد ما وضع للاخراج اقول يمكن توجيه ما في الشرح بان التعريف
المذكور تعريف للاستثنا بالمعنى المصدري لكن قد عرفت ان الاستثنا يطلق على معان اربعة
فمن هذا التعريف يتميز المعرف على وجه يعلم تعريف الاستثنا بالمعاني الاخر وذلك ان التعريف
المستنبط منه للاستثنا بمعنى مجموع لفظ الا زيدا ليس الا تعريفا لفظيا اذ لا يحصل منه الا
واخواتها منه الا في اشارة للصورة حاصلة وتميزها من بين الصور الحاصلة على ما هو شان
التعريفات اللفظية بل تعريف الاستثنا بالمعنى المصدري لما كان عبارة عن الاخراج المخصوص

وهو الاخراج بالا واخواتها اذ الاخراج بغيرها ليس استثناء وتعريف من الاضافية
لابد فيه من تعريف ما يتعلق به تلك الاضافة اذ لا يمكن تحديد المعاني النسبية الا بتحديد طرفيها
وفيه ما فيه واما الاعتراض الآخر فضعفه ظاهر فهذا الترابي للمعترض على ما عرفت انفا اذ لا كثر
لخروج التعريف عن كونه لفظيا مجرد تعريف الاخوات بل يجب ان يجعل تعريف مطلق الاخراج
وذلك ظاهر قوله ولذا فهم منها الاخراج في بعض التركيب بغير فيما اذا كان المعطوف عليه متناولا
للمعطوف والمغيا متناولا للغاية بخلاف مثل جاءني زيد لا عمرو ونمت البارحة حتى الصباح
والظاهر ان هذا القيد انما هو في العطف دون الغاية لان فهم الاخراج منها بحكم كذا في نحو
النوم اول الليل ثمت البارحة حتى الصباح بمعنى الى الصباح لاختلاف ان ليس لا يدل على الاخراج
اصلا لان الاخراج فرع كونه داخلا فيه ان الصباح ليس داخلا في البارحة ولم يكن داخلا
في حكم النوم في ضمن حجج نعم الغاية يدل على خروجه لما ان حكم ما بعدها مخالف لحكم ما قبلها
لكن مجرد ذلك لا يكفي في تحقق الاخراج فتدبر قوله فلا تهم الاثبات ليس في هذا
التركيب الا اثبات واحد للسبعة دون الثلثة ولا نفي اصلا لا للسبعة ولا للثلثة فلا
تناقض اذ التناقض انما يكون بين الحكمين ولم يتعلق بالسبعة الا حكم واحد وهو الاثبات
ولم يتعلق حكم النفي اصلا فلا تناقض اقول وبهذا التوجيه يندفع ما في شرح الشرح
انه لا معنى لسلب نفي الثلثة لان التناقض انما يتوهم باثبات الثلثة ضمنا ونفيها صريحا
فاذا منع الاثبات اندفع التناقض وذلك لان التناقض لما لزم من الاثبات والنفي
معا في هذا التركيب فكما يندفع بمنع الاثبات في التركيب وكان لمنع الاثبات مدخل
في دفعه كذلك يندفع بمنع تحقق النفي فيه وله مدخل في دفعه ايضا وذلك ظاهر واما
قوله هذا ينافي ما يجي ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا انما الخلاف في عكسه فاقول
في جوابه اولا ما يجي على مراعاة اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى اللفظ عند
الكل وهذا الكلام تقدير وتاويل لتخرج من التناقض من جهته فلا منافاة اذ الاول

بالنظر الى اللفظ

بالنظر الى اللفظ والثاني بالنظر الى التحقيق ومآل المعنى وثانيا ان الاول هو ما يجي انفو
بالنظر الى التحقيق فيمكن الجواب ايضا بان المراد من قوله ان الاستثناء من الاثبات
نفي اتفاقا انه يتناول لكن النفي مستفادا من اللفظ او غيره بان يكون اللفظ لما يدل
على دفعه ومنافيه فيحكم البراءة الاصلية بنفي الثلثة مثلا واختلف في الحكم النفي الواقع
وذلك بخلاف عكس اي النفي الاستثناء من النفي لانه اذ اخرج المستثنى من ان يدخل في
حكم النفي لم يبق النفي الذي يستفاد من الكلام المنفي لا يلزم ثبوت الحكم المثبت فيه اذ لا دلالة
للكلام عليه ولا يمكن ما اقتضته البراءة والاصل فلم يكن مستفادا اصلا كذا قيل
واقول هذا انما يصح على مذهب الحنفية على ما يجي واما على مذهب الجمهور ومنهم المصنف
فالاستثناء من الاثبات نفي من حيث الدلالة بمقتضى الوضع وكذا من النفي اثبات كذلك
فالصواب في الجواب ما ذكرنا فتذكر قوله فلا يستقيم لوجوه ثلثة قال في شرح الشرح
المتن واكثر الشروح انها ستة والمحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله
ولانه كان يتسلسل تعليلا لعدم ارادة الاستثناء من نصفها وكانه وقع في نسخته
بدون الواو واقول لما اشترك الدليلان في الملازمة وبطلان التالي وانما تمايزا
في دليل بطلانه جعلهما الشارح وجها واحدا لذلك لا لعدم الواو في نسخته بل في
كلامه اشعار بوجودها حيث قال مع انه لو اراد الخ لكنه حمله على معنى مع وجعله
عاطفة للدليل على الدليل الاول وجعل المعطوف عليه امرا مقدرا وهو قوله القطع
بان من قال ذلك لم يرد استثناء نصفها وانت خبير بان مبنى الاول على ارجاع الضمير
الى الجارية بكمالها حتى يلزم الاستثناء المستغرق ومبنى الثاني على ارجاعها الى المراد
منها وهو النصف فلا يلزم شيء منهما على التعيين بل يلزم احدهما لا بعينه فالاقرب
على ما في شرح الشرح ان يردد ويقال ان اريد بالجارية نصفها فضمير النصف الى كل الجارية
لكمالها لزم الاستغراق وان كان الجارية المراد بها النصف لزم التسلسل فافهم التوجيه

مانا تمكن ارادة على ما هو الظاهر من الارجاع اذ الظاهر عدم مخالفة الضمير للمرجع في المعنى ويقول
لم يجعل الثاني المجرد وفي الاول لزوم كون الاستثناء مستغرقا بل مجردا انا نعلم ان المستثنى
النصف في هذا التركيب ليس من النصف وكذا الضمير الراجع اليه لان دعوى ذلك في قوة اما الاول م
دعوى المتنازع فيه دون مرتبته فنقول اقول يمكن دفع الوجوه الثلثة الاول والثاني فبان يكون
الاستخدام وارجاع الضمير الى الجارية بكمالها فلا يلزم الشيء والثاني ذلك يخالف ما يقطع
به واما الثالث فلانه لهم ان يقولوا الكلية والجزئية عندنا انما هو بالنظر الى اللفظ
كما ان النفي والاثبات عندكم بالنظر الى اللفظ وكان قولهم الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي بالنظر الى اللفظ **قوله** اذ ما من لفظ الا لفظ له اجزاء او جزئيات
بدليل قول البعض مدلوله فلا ينتقض بلفظ اذ علم ما في شرح الشرح ولا حاجة الى ما
ارتكبه من النصف بصحة الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات ثم المراد بالبعض
ما لا يحتمل الغير اصلا وهم قد صرحوا بان اسماء العدد نصوص في مدلولاتها فلا يرد انها
لا يحتمل غير معانيها عند عدم القرينة وهي الاستثناء فتامل **قوله** مركب من تلك الالفاظ
ولا يعرب الجزء الاول اعلم انه لا نزاع في التركيب من تلك الالفاظ بطريق الاضافة واجراء
الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابو عبد الله ولا بطريق الحكاية واجراء
الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره والتسمية بزيد منطلق
او بيت من الشعر تأبط شرا وجعفر ونحو ذلك مشهورة نحو اسماء العدد من غير اعراب
وانما الكلام في التسمية بتلك الالفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة
بعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو
ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك
صاحب الكشاف في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة اذا جعل
اسما للمسبوق كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا عن اصل منقول عنه

اذ تختلف

اذ تختلف اعراب العشرة بحسب العوامل لكن مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب كذا
في شرح الشرح اقول في توجيه عبارة الشرح وتطبيقه عليه ان قوله ولا يعرب الجزء الاول
منه حال عن مركب وكذا قوله وهو غير مضاف وكان المراد بكون جزء الاول غير معرب
انه لم يكن باقيا على اعرابه الاول مثلا اذا كان محكيا عن الاعراب الملحقة له لكون
الجزء الاول محكيا عن اصل على ما اشار اليه رحمه الله وعلى هذا كان هذا دليلا واحدا
واما جعله دليلين كما قيل فتعسف **قوله** مع عدم دلالته فيه اي دلالة جزء الاسم
حال كونه في الاسم وذلك لان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص الاسم لان الضمير هو
اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة
ليس بدال واعترض عليه الشارح العلامة بانه يمتنع عود الضمير الى الجزء اذا لم يكن الضمير جزءا
ايضا واما اذا كان جزءا فيجوز ان يعود الى جزء آخر له كما اذا سميت رجلا بنحو زيد
ابوه قائم اقول القول بارجاع جزء من كلمة الى جزء آخر منها تعسف ظ اذ المرجع
والمرجع اليه لا بد ان يكون استعمال هذا الكلام منه ما افاد الا زيادة الفساد وهو ظ
اقول مع الاول سيلزم ان يكون بعد جعل المركب اسما مفردا كما صار الجزء الذي كان اسما
ومرجعا قبل الافراد لفظا مهملا ولا يصح ان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا
قبل ذلك صار بعده لفظا مهملا لا يصح ان يرجع الى شيء **قوله** وهو انه اخراج بعض
من كل الخ اقول للقاضي ان يقول الاجماع بان المراد انه يتحقق الكلية والجزئية ولو بحسب الظ
ويقول في الثاني ابطال النصوص انما يلزم حين صارت اجزاء الكلمات مهملا لا خلاف
فيه بيننا وبينكم اذ كل نص اذا صار جزء الكلمة واحدة خرج عن كونه نصا بل عن كونه لفظا
دالا ولئن اريد انا نعلم انه حين الاستثناء كان نصا كان نصا ورد لان ذلك فرع كونه اسما
مستقلا وذلك محل النزاع اذ القاضي يقول بل هو جزء كلمة واحدة فتدبر وفي قوله انما يسقط ثم
نخرج ثم يسقط كان الصواب ثم يسنده الحكم الا ان يريد ثم يخرج النسبة الى الباقي **قوله** واجب

بما تقدم من جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلثة من غير تناقض كما في شرح الشرح
واقول يمكن ان يجعل ما تقدم اشارة اليه والى ما ذكر من وجوه ابطال المذهب الثاني معا
قوله ولعل حاصله على ما في شرح الشرح ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الافراد
سواء كان مطلقا او مقيدا بالا ثلثة والا ثلثة من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد
انواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم
ان الحكم في مثل عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا التركيب
اعني عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة
وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة في السبعة
لا بان يكون كل موضوعة بازائها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية
ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود
على الخفاش من حيث انه من افراد هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي القطع
بان المراد بالمفردات معانيها فيرجع المذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة مدلولها
والحكم انما هو على السبعة لا احد هذين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون
باعتبار انها مدلول مجازي للتركيب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه اقول تقييد
العشرة باخراج الثلثة منها كتقييد الاربعة بكونها ليس بزوج وقد عرفت في مسئلة عدم
صحة التكليف بالمحال ان تصور ذات الشيء مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته
غير ذاته ويلزم قلب حقيقة واما اذا تصورنا اربعة ليس بزوج فقد تصورنا اربعة
ليس باربعة واذا امكن تصور العشرة المقيدة باخراج الثلثة منها فكيف يكون هذا التركيب
حقيقة فيها حتى يكون مجازا في السبعة فان تحقق المعنى الحقيقي وتصوره لازم في تحقق
المجازية ولزوم ما يلزم وجوده واستعمال اللفظ فيه وايضا اذا كان تصور العشرة بهذا الوجه
يقتضي قلب حقيقة العشرة فلم يبق حقيقة العشرة فكيف يصح قول الشارح العشرة الا ثلثة اخرجت

منها

منها ثلثة عشرة ولان العشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها مفهوم واحد والتحقيق ان عشرة موصوفة
بهذا الوصف معناه الحقيقي امر فرضي محض كالاربعة التي ليست زوجا وهذا الامر الفرضي وان لم يمكن
تصور ذاته بذاته بحقيقته فقط يمكن تصوره بوجه من الوجوه باعتبار من الاعتبارات وذلك
يكفي لوضع التركيب وكونه معنى حقيقيا لكن هذا وان انحل به ما ذكر ههنا الا انه قدح فيما سبق
فلا يجدي في دفع الالزام والعشرة التي اخرجت منها ثلثة صح انها عشرة الا انه صح انها
ليست بعشرة لانه كالاربعة التي ليست بزوج حيث كان اربعة وليست اربعة كما نقلنا
فانها وان لم تكن اربعة في الواقع لكن بعد فرض كونها اربعة مفهومها مفهوم الاربعة
وكان اللفظ حقيقة فيها ولهذا قالوا في تحقيق الحقيقة ان الانسان الذي ليس
بحيوان بل ليس بانسان من الافراد الفرضية للانسان وكان تناول لفظ الانسان له
في قولنا كل انسان حيوان تناولا حقيقة لا مجازا وذلك كما لا يتاتى لفظ العشرة
انما وضعت للعدد بمعنى الموجود في نفس الامر وهذا امر فرضي محض تخترعه الوهم فكان
استعمال اللفظ فيه مجازا الا انا نقول بعد فرض كونه عشرة كان لفظ العشرة فيه حقيقة وكان
مفهومه مفهوم العشرة وذلك كما اذا تصور الشبح من بعيد وكان انسانا وظن الرائي انه
فرس فاذا اطلق عليه اسم الفرس لم يكن مجازا هذا ولكن يبقى الكلام في عدم ملايمته لما سبق
فتامل جدا ثم قال في شرح الشرح واما اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية
المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى
الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة
مستعملا في كمال معناه والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة
مجازا عن السبعة اقول على تقدير ان يستعمل العشرة المقيدة باخراج الثلثة على ان يكون المقيد
خارجا في السبعة مجازا كان لفظ العشرة في التركيب مستعملا مجازا في السبعة وهو مذهب
الجمهور وفي مختار المحقق كان العشرة في التركيب مستعملا حقيقة في كمال معناها فكيف يصح قوله

رجوع المذهبين الاولين الى المذهب الثالث الذي هو مختار المص بل رجوع مذهب الفاضل
اليه وعند هذا ظهر ان قول الشارح ومختار المص يرجع الى احدهما مسامحة والاظهر ان يقول
الى المذهب الثاني فتامل **قوله** وقيل يصح ذلك بالنية خاصة ذهب بعض الفقهاء الى جواز
انفصال المستثنى عن المستثنى منه زمانا في القران خاصة بناء على ان نزول المستثنى
والمستثنى منه الى الحبيب لم يكن دفعة بل يجوز ان يكون نزول المستثنى بعد نزول المستثنى منه
بزمان كما روي انه نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاية ولم يكن فيها
الاستثناء ثم نزل قوله غير اولي الضرر **قوله** فلم يوجب التكفير معينا اقول فيه بحث
لان هذا لا ينهض على من قال لا يجب الاتصال لفظا ولكن يجب الاتصال نية كمن عدا ابن
عباس لان تعيين التكفير بناء على انه لا يجدي الاستثناء الذي لم يكن في النية فتعيين التكفير
بالقياس الى من لم يكن حين الحلف في نية الاستثناء والجواب بانه على هذا ينبغي ان لا يعين التكفير
بل يقول فليكفر اذا لم يكن الاستثناء في نيته لا يجدي [illegible] هذا تقرير آخر غير منطبق عليه
كلام الشارح **قوله** الجواب [illegible] اذ قال [illegible] مطلق لانه تأول الخ اقول هذا الجواب يدل على
ان هذا الدليل الثالث من جانب الخصم ممن يقول بانه لا يلزم الاتصال مطلقا وهو ما روي عن
ابن عباس على ما قال عند تحرير المذاهب [illegible] يتوجه على الدليل الاول انه لا يدل الا على جواز
الانفصال في النية لجواز ان يكون حين سكوته كان في نيته ثم تلفظ به **قوله** لكان ممتثلا
لامر الآمر يعني لما ذكره ابن عباس بان الحكم النازل في هذه الاية وليس بناء لما هو عرف
اللغة في انفصال المستثنى عن المستثنى منه وعدمه وحاصله انه امر [illegible] يتعلق
بالحكم الشرعي لا بالعرف اللغوي فتدبر **قوله** دليله قوله تعالى ان عبادي الاية المشهور
في الاستدلال بهذه الاية مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين يفيد المطلب والا لزم ان يكون كل من الغاوين وغير الغاوين اقل من الآخر
وتقريره انها [illegible] وما ينفي استثناء المساوي ولم [illegible] نفت استثناء الاكثر

وقال الشارح

وقال الشارح العلامة الاحسن ما ذكره المحقق اذ يرد على هذا التقرير للاستدلال ان اللازم من
الاية الثانية على تقدير وجوب كون المستثنى اقل ان المخلصين اقل من الغاوين ومن الاولى
ان الغاوين اقل من غير الغاوين ولا استحالة فيه لان غير الغاوين اعم من المخلصين واجيب عنه
بان غير الغاوين هو من لم يتبع ابليس فهو سالك الطريق المستقيم المعرفة المخلص ثم الاظهر
ان تقرير الشارح مبالغة المتن في الاستدلال لا حاجة فيه الى اثبات كون كل من البيان
بل يكفيه اثبات كون المتبعين اكثر وهو ظ **قوله** دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وذلك لان
معناه الحكم على الاكثر من الناس بعدم الايمان على انها موجبة معدولة او حكم فيها بسلب الايمان
عن الاكثر واما حملها على سلب الحكم بالايمان عن الاكثر على نحو رفع الايجاب الكلي حتى يحتمل المساواة
فيقتضي [illegible] الاكثر فائدة ثم الاكثر من بعض المؤمنين بل الاكثرهم عادون
لهواهم مغمورون في الكفار في الغوائل فالغاوي يصير اكثر بكثير **قوله** مسلكم جائع من كلام
الشارح حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم يثبته بعضهم كصاحب الردود لذلك فاعترض
بان قوله صح قطعا دعوى الضرورة في محل النزاع نظرا الى ظاهر الشرع حيث اورده كلاهما
يشعر بانه مفروض الوقوع وهو قوله ولو قال آه ولعل الوجه فيه الاشعار بانه دائر على
الالسنة على وجه الدهر يقول البعض لبعض على وجه الدوام والمجموع اذ لو كان بعضه
متوقع الوقوع يكون مفروض الوقوع ومما قررنا ظهر ان ما نسب شارح الشرح الثاني اليه
من عدم تنبهه لكونه حديثا اقتداء بالجمهور رحمه الله فهو بريء منه فتدبر ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم لا يخفى ان الاستدلال بالاية والحديث لما لم ينهض على من يفرق بين
العدد الصريح وغيره فالحجة عليهم بالاجماع **قوله** لامتنع الاتفاق عليه عادة فان
قلت لا يلزم من عدم صحة تلك العبارة في اللغة عدم كونه في الدلالة على استثناء
التسعة وابقاء الواحد كقولنا جائني احد بالتنوين فلعله لهذا وقع الاتفاق عليه
كالاتفاق على ان هذا التركيب يدل على مجيء احد قلنا اذا قال له علي عشرة الا عشرة يثبت

[illegible] الناس [illegible] غاوين [illegible] العباد [illegible] العباد [illegible] الملك والجن [illegible] لا ينفع [illegible] المراد بالعباد الناس فقال [illegible]

الاقرار بالعشرة فليس وجهه سوى ان هذا الاستثناء لما لم يصح عرفا علا لغوا فبقي قوله
علي عشرة بحاله مستغرقا ولم يكن الكلام الثاني تتمة له فلو كان ذلك الاستثناء لغوا غير صحيح
لغة ولئن كان اقرب الى الصحة فهو من المستغرق لصار قوم قليل لا اقل الى الزوج
العشرة وليس كذلك قوله ولو سلم فالدليل ممنوع قد دفع هذا المنع في الشرح بعض شراح
الشرح والغرض ومعناه على ما في شرح الشرح انه لو سلم ان الدليل منع الاستثناء وانه انكار
انكار بعد اقرار لكن ما ذكرنا من الوجوه دليل على استثناء الاكثر فيجب اتباعه ولئن كان خلاف
الظ اقول فيه انه لا يحمل قول المستدل انه انكار بعد اقرار وكان تناقضا على انه كذلك
في التحقيق او على انه كذلك في الظ فعلى الاول لا مجال للجواب الثاني بعد التسليم لانه ليس فيه
مخالفة الظ اذ لزوم التناقض افاد القطع ببطلانه والقول لا يلايم قول المستدل
المستدل خالفناه في الاقل وعلى الثاني لا يحسن منع كونه انكارا بعد اقرار اذ في كون
الاستثناء في الظ كذلك مما لا مجال للمنع فليتأمل فيه قوله وما ذكر الا انه استثناء
في الظ وكذلك الاكثر هذا لا ينفي عدم جواز استثناء المساوي ولعل نفيه بانه
لا قائل بالفصل بين استثناء المساوي والاكثر قوله وظهور الاغراب بان
تختلفا نوعا حاصله ان المشهور بالاغراب اختلاف الجملتين اما نوعا بان يكون
احدهما انشائية والاخرى خبرية واما اسما بان يكون الاسم الصالح لكونه مستترا
منه في احدهما غيره في الاخرى واما حكما بان المحكوم به واشترط في الاختلافين
الاولين ان لا يكون اسم الجملة الثانية خبر اسم الجملة الاولى والحق اعتبار هذا الاشتراط
في الاختلاف الثالث ايضا كما سيجيء اذ اذا كان الاسم الثاني خبر اسم الاولى واختلف
الجملتان في النوع والحكم اوفي احدهما لعدم ظهور الاغراب وشرط في الاختلافات
الثلثة جميعا عدم اشتراك الجملتين في الغرض كالتعظيم والاهانة ونحوهما ثم الا
ختلافات الثلثة ليس بينها منع الجمع في الاستحسان بالاغراب بل قد يجتمع الثلثة معا وقد

ممنوع اذ ربما دل الدليل على الحمل بقوله الثاني اذا كان في كلام تناقض ويحمل ان قوله فليتأمل فيه اشارة الى هذا ١٢

يجتمع

~~يجتمع الثلثة معا~~ وقد يجتمع كل اثنين منها وتحقيق تفصيل الامثلة غير خفي على المتأمل
فتأمل قوله وعدم ظهور الاغراب قد عرفت ان ظهور الاغراب انما يكون باحد الاختلا
فات الثلثة المشروط كل منها بعدم كون الاسم الثاني خبر الاول وبعدم اشتراك
الجملتين في الغرض فمتى انتفى الاختلاف مطلقا انعدم ظهور الاغراب سواء وجد
الشرطان او لا لان الشرط بدون المشروط لا يؤثر وكذلك متى انتفى الشرط الاول بان كان
الاسم الثاني خبر الاول الاسم سواء اتحدت الجملتان نوعا او حكما او اختلفتا فيهما او في
احدهما وسواء وجد الشرط الآخر وهو عدم الاشتراك في الغرض او لا لان المشروط
لا يؤثر بدون شرط وانما لم يتعرض لاتحاد الجملتين اسما لامتناعه ح لانه اذا كان الاسم
الثاني خبر الاول كان نفس الجملتان مختلفتان اسما لكون الاسم في احدهما مظهرا وفي الثاني مضمرا
وكذا متى انتفى الشرط الثاني وانما لم يتعرض للاول وهو عدم الاختلاف مطلقا لما مر لعل
وجهه انه اذا تحقق الشرطان ولم يتحقق الاختلاف مطلقا كانت الجملتان متحدة فليس
هنا جملتان والمفروض خلافه وفيه تامل اذ يجوز ان يتحد الاسم الذي يصلح ان يكون مستترا
منه في الجملتين وكذا الحكم بمعنى المحكوم به مع مغايرة الجملتين بناء على ان ذلك الاسم
المتحد فيهما غير المسند اليه فيهما وهما متغايران كما اذا قيل ضرب زيد بن تميم وضرب
عمرو بن تميم الا بكرا فان في هذا المثال لا اختلاف نوعا ولا حكما ولا اسما ولم يكن الثاني
خبر الاول واما الغرض فيمكن ان يختلفا فيهما بان يكون غرض المتكلم في احدهما الاهانة وفي الاخرى التاديب
مثلا فافهم من الشرح من الاقتصار على القسمين ليس كثير فتدبر قوله والمختار انه
ان ظهر الانقطاع للاخيرة سواء كان ذلك الانقطاع بالاغراب او لا فالقاعدة ان اخذنا
المتعين في كون الاستثناء راجعا الى الاخيرة فقط اعم من قاعدة ابي حنيفة وفي القاعدة ان اخذنا
لرجوعه الى الجميع كان الامر بالعكس لان نقيض الاعم اخص قوله ولو سلم فهذا يرجع الى انه لو سلم
انه استثناء يرجع بذلك في المنتهى لا يكون جوابا ثانيا عن اصل الاستدلال يحتمل ان يراد

لو سلم عدم الفرق او عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثانيا عن السؤال المذكور كما في شرح
الشرح اقول الوجه هو الاول واما التوجيه الثاني فغير مستقيم لان السائل في السؤال
المذكور لم يتصد الا لاثبات عدم الفرق بين الاستثنا والشرط وانه اذا كان الشرط للجميع
فكذا الاستثنا ولا يتوجه عليه الا ما ذكره اولا وثانيا وبعد تسليم ذلك لا يرد عليه ان رجوعه الى الجميع
هنا بالقرينة وكان خارجا عن محل النزاع بل انما يفيد ذلك اصل الاستدلال لان المستدل
ادعى ظهوره في الجميع بدون القرينة واما تعلقه بالسؤال المذكور بعد تسليم صحة القياس في اللغة
فانه لا فارق فليس بشي لانه ح يثبت ما ادعاه فكان تسليمها تسليما لما ادعاه نعم يتوجه
ان ما ادعاه واثبته ليس بمفيد في اثبات المط وذلك غير مضر لهذا القائل بل الاصل الاستدلال
نعم لو كان متعلقا باصل السؤال لينبغي تاخير قول الشارح فذلك على الثاني عنه وذلك سهل
فتامل **قوله** الجواب ان صلاحية الجميع في شرح الشرح ان المستدل بمجرد صلاحيته للجميع
ولزم اليه تعذر العود على البعض للحكم اجيب بمنع التحكم لان الغرب مرجح اقول على ما ذكره
كان تسليما لورود الاعتراض على تقرير الشرح كما لا يخفى ويمكن توجيهه بان المستدل انما
اثبت الحكم بمجرد الصلاحية فالشارح وضع الملزوم موضع لازمه فكانه قال لكن العود
الى البعض تحكما لا وجب ظهوره فيه اقول ورد على الدليل ايضا انه لا يلزم من كون العود
الى البعض غير جائز للزوم التحكم العود الى الجميع بل انما لو توقف ولك منعه وبل اخر
مذكور في المنهاج وهو ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
كالحال والشرط وغيرهما وقد نبه الشارح المحقق في شرحه بانه لما كان كذلك في ساير المتعلقات
فكان في الاستثنا ايضا كذلك قياسا على ساير ها اقول ليس مراده انه قياس في اللغة
بل انه قد علم بالاستقراء الحال في المتعلقات كذلك على سوى ما نحن فيه فيقول الامر
فيه ايضا كذلك الحاقا للفرد بالاعم الاغلب فتدبر **قوله** هذه مفردات فان قلت
يردها الى الجمل قلت اذا تقبل على خصه وعلى خصة الاستثنا كان الظاهر ان الاستثنا مخصوص بالثاني

انظر هنا الى الفرق بين هذا التوجيه وبين ما ذكره الغير في تقرير الدليل ٢٣

ولان

وكان مستغرقا وللمناقشة مجال فان قلت مراد المستدل ان الاستثنا بعد المفردات
المتعاطفة تكون للجميع كهذا المثال فكان بعد الجمل المتعاطفة كذلك والا لزم
الاشتراك او المجاز فالمراد بغيره من الصور هي الاستثنا بعد الجمل قلت الظاهر ان المراد
غيره من جنس الاستثنا بعد المفردات ولو كان المراد ما ذكرتم لا يترتب عليه ما ذكره من لزوم
الاشتراك او المجاز وذلك لان هيئة تركيب الاستثنا بعد الجمل غير هيئة تركيب الاستثنا
بعد المفردات فتامل **قوله** لو رجع الى الجميع من الكلام على انه اما راجع الى الجميع او الى
الاخيرة خاصة فاذا انتفى الاول تعين الثاني والا فمجرد امتناع الرجوع اليه لا يوجب
الاختصاص بالاخيرة والحاصل ان ذلك مبني على ابطال باقي المذاهب فيقع الاثنان فاذا
ابطل احدهما تعين الآخر قال في شرح الشرح هنا الحاشية الاول ان منع الكلام عليه
ان واولئك هم الفاسقون عطف على الامر او النهي قبله وقد ذكر في اصول الحنفية ان
ذلك ممتنع لان ما قبله تعليقه طلبية في تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه اسمية اخبارية
لا تعلق لها بالحكام وبالحد الثاني ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس
بمستقيم لان التايب غير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عايد الى التفسيق
فقط الثالث انه اذا تعلق بالاخيرة فلهم كلام في ان المستثنى لفظ اولئك او لفظ
الفاسقون او الضمير في الفاسقون اقول لكن الجواب عن الاول بان الممتنع انما هو عطف
الخبر على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب والجملة هنا خبر عن المبتدا المتضمن معنى
الشرط واما كون الخطاب للحكام وكانه في تمام الحد فلا يمنع بسببه العطف مع الاشتراك
المذكور على ما قيل واما الجواب عن الثاني فقيل قيد الاتفاق متعلق بقوله خرج لفظ او
بالتفسيق فقط اقول الاول بعيد عن اللفظ غاية البعد واما الثاني فمع بعده ايضا لا يلايم
قوله ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك لدلالته على انه متعلق بالاخيرين معا عنه
الخصم ايضا فتدبر واما الثالث فاشارة الى ما قالوا انه لو كان الاستثنا من ضمير الفاسقون

لم يكن متصلا لان التائب ليس بداخل في الفاسق ويمكن دفعه بان استثنا التائب انما هو من
ذوات كانت فاسقة في بعض الاوقات ومثله استثنا متصل فتامل قوله
والا لكان الاثنان مثبتا منفيا ذلك مبني على ما تحرر من ان الاستثنا من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات فلو استثنى الاثنان من كل من العشرة المثبتة ومن الاربعة المنفية
لزم ما ذكر وكان تناقضا وح فكان قولا وكان لغوا لمحذور آخر كذا قيل
واقول في لزوم التناقض في الاول تامل قوله الجواب والا لم يلزم حكم الاول
متيقن اقول الظاهر ان مراده من التيقن ما يتناول الظن والظهور ليتناول العمومات
واسما العدد ويمكن ان يراد بالتيقن القطع وبه يثبت الحكم في اسما العدد وفي غيرها يثبت
بعدم القول بالفصل بعد ان حكم الاول لكلما كان ظاهرا قبل ورود الاستثنا
والاصل ابقاؤه على ما كان بنا على الاستصحاب فيندفع الجواب الاول اللهم الا ان يقال المجموع
بمنزلة كلام واحد فالجملة الاولى بدون الاستثنا ليس كلاما مفيدا استقلالا واما الجواب
الثاني فيدفعه ان الاجماع وقع على عدم تعلقه بالاول فقط الا بالنظر الى الامر الخارجي
وح كان خارجا عن محل النزاع قوله ويلزم الاشتراك ان قيل يحتمل التواطي قلت
الحمل بعيد على ذلك قوله والمفروض انه لا يفيد الا ثبات لا يخفى ان هذا
يرد على المذهب المختار في الاستثنا في كلمة التوحيد ايضا اذ مراد الآلهة وان استند النفي
على الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الآلهة واما ثبوته تعالى فلا يدل عليه اذ
قد مر ان في المذهب المختار لا يكون في الكلام حكمان ايجابي وسلبي بل ليس الا الايجابي في
الموجبات والسلبي في السوالب وكذا الدليل الاول وارد عليه ايضا والحاصل ان
المذهب المختار بعينه هو ما اختاره الحنفية على ما حققه الشيخ ولا فرق بين النفي والاثبات
بحسب دلالة اللفظ بالوضع وانما الفرق من جهة الامر الخارجي على ما بينه الشيخ قال
في شرح الشرح المشهور من كلام الشافعية ان هذا هو ان الاستثنا من الاثبات

نفي و~~كذا~~ وكان وفاق وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في كتب الحنفية
انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه
انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى بنفي مثل ... ه
لا يجب الثلث بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على عدم الثبوت ومثل ليس علي
الا سبعة لا يثبت شي بحسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة
كان كلمة التوحيد حيث يحصل الايمان بها من المشرك ومن القائل بنفي الصانع تعالى
شانه بحسب عرف الشرع وباولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه
مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازمه لكن انكار دلالة ما قام الا زيد
على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه
اثبات من النفي لا يحتمل التاويل واعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله لان
انكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوي انكار الضروريات وانما يصح لو لم يثبتوا
دلالتها بحسب العرف وقد اثبتوه على ما اعترف به آنفا والاجماع على ما ذكر ان اريد به
ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفا في قبول التاويل بما ذكرنا وان اريد اتفاقهم على ثبوت
مفهومه الحقيقي بلا تاويل فممنوع اقول واما التوفيق بين ما في كتب الشافعية وبين المذكور
في كتب الحنفية فبان المراد بما في كتب الشافعية ان الاستثنا من الاثبات نفي اتفاقا
~~اتفاقا~~ ان الاستثنا من الاثبات نفي اتفاقا اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ
بحسب وضع اللغة او بملاحظة المقدمة الخارجية كالبراءة الاصلية على ما فعله الشيخ
المحقق وقد اشرنا اليه فيما سلف ثم قال وحاول الشيخ المحقق توفيقا بين كلامهم
وكلام اهل العربية بنا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة يتحقق لها متعلق يعبر عنه
بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي
ولا اثبات في المستثنى اذ لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر

ولئن ابرزت دلالة على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي او الاثبات دلالة

على ان للمستثنى حكما مخالفا للحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر جمعا

بين الادلة فان قيل كان المخالفة في النسبة النفسية عدم الحكم فكذلك في الخارجية

هو عدم الحكم ~~خصوصية~~ الخارجي وقد ذكرتم في الاستثناء اعلاما بعدم التعرض قلنا ليس

اعلاما بعدم ذلك الشيء وعدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذي هو النفي الا الخارجي

واعلم ان كلا منهما وفيهما للنفي والاثبات وحينئذ فيهما للنسبة النفسية وهو مدلول الجملة

تارة بل الكلام او الجزء وهي له وعنه المدلول الذي هو النسبة الخارجية ومن الغلط الفاحش

ما يفسر النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التي هي المذكر الكلمتي فيهما بحث وهو ان

ما ذكر لا يناسب فيما هو العمدة في ما اقتضاء الكلام الا ان الا يفيد العدم دلالة على النسبة

الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما

عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف اقول لكن الجواب عن البحث الذي ذكره بوجهين

احدهما ان اللازم منه ان يكون زيد في هذا المثال محكوما عليه بعدم الايجاب اكرامه هذا

الايجاب لا انه محكوم الايجاب لا اكرام لا اصلا والمراد بكونه مسكوتا عنه ان لا يكون محكوما

عليه بالاكرام ولا بعدمه مطلقا على ان السكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة

الخارجية دون النفسية وهنا لم يتحقق النسبة الخارجية وثانيهما ان هذا الحكم وهو كونه

ما لم يتعلق به الحكم الايجابي لازم الا انه مدلول اللفظ وكان مقصودا للمتكلم بالدلالة

اللفظية فعدم ايجاب اكرام زيد لازم من الكلام واما مدلول الكلام فهو ايجاب الاكرام

من عدا زيد واعلام ان زيدا لم يقصد ايجاب تعلق الاكرام بالنسبة اليه نعم يلزم من

عدم قصد تعلق الايجاب باكرامه عدم ايجاب اكرامه وقول الشارح وهم يقولون بينهما

ليس المراد منه ذلك اي عدم الحكم النفسي مقصود من اللفظ فتامل **قوله** نعم بين الاثبات

والنفي فرق من جهة الحكم قال في شرح الشرح ليس ايضا يعني لان السكوت عن النفي قد يستلزم

الاثبات

الانبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى

اتجاه اعلى ما كان عليه من الاثبات او النفي من غير فرق وقد قيل في توجيه الكلام ان المراد

ان الاصل في المستثنى خلوه وبعده عن الحكم الاثباتي الذي تعلق بالمستثنى منه اذ الاصل

في الممكنات العدم ما لم يوجد لها دليل وههنا لم يوجد في المستثنى دليل ثبوت الحكم اقول حمل

كلام الشارح على ذلك بعيد غاية البعد ولا مناسبة بين البراءة الاصلية وبين كون الاصل

في الممكنات هو العدم **قوله** وكلمة التوحيد على عرف الشرع قد نقل عن الشارح انه قال

بقدر فيها تشكك به الامام الرازي من ان المقدر في كلمة الشهادة لو كان الموجود

لم يلزم عدم امكان اله سوى الله تعالى ولو كان الممكن لم يلزم منه وجوده تعالى هذا في كتب

الحنفية ان دلالة كلمة الشهادة على وجوده تعالى بالاشارة لانه لما ذكر الاله ثم

استثنى الله منه ثم حكم على الباقي بالنفي كان ذلك اشارة الى ان الحكم في المستثنى

خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه **قوله** فلان اختار في تقديره لا صلوة الا

صلوة بطهور فيطرد فان كل صلوة بطهور قال في شرح الشرح الاعتراض على الاول

انه ان اريد الحصول الشرعي فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط

فلا يصح وان اريد الحصول الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة فهي حاصلة قطعا سواء

كانت بطهور او بغير طهور وان اريد الصلوة بغير طهور ليست بصلوة حقيقة فكذا

بدون سائر الشرائط وعلى الثاني انه اذا كان التقدير لا صلوة تثبت بوجه الا بهذا

الوجه يلزم الثبوت بهذا الوجه لكنه اثباتا ولا يكون مترددا بين النفي والاثبات

ولا يفيده تحقق الثبوت في لا وجه يعتبر في الصلوة الا الاقتران بالطهور لانه كلام

آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه والجواب عن اصل الاستدلال انا لا نسلم ان

قولنا لا صلوة الا بطهور يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة

بطهور في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالطهور في الجملة

الكلام

على انه يجوز ان يكون ... دون الحرمة لتعارض ... الممكنات هو العدم ٣٤٤

وما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلوة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك
لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على
ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول تم او منع على الثاني والثاني مخصوص بما
اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع اقول الكلام بعد محل نظر
وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام لم يدل الا على ان صلوة لم تحصل حصولا شرعيا الا
بالطهور واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها تحصل بالطهور ولو وقتا ما
فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا التركيب متعارف استعماله في افادة معنى اشتراط المستثنى
في حصول المستثنى منه وهو ان عند عدمه ينعدم المشروط واما انه يوجد معه في الجملة
فلا دلالة للفظ عليه مثلا اذا فرض ان لا يحصل الصلوة ولا الطهور وكذا العلم والحيوة
صدق ان لا صلوة الا بطهور ولا علم الا بحيوة على ما هو شان الشرط وقد اعترف بذلك
رحمه الله حيث قال بعد ما على ما نقلناه كلاما بهذه العبارة لا خفاء ان مثل لا صلوة الا
بطهور ولا نكاح الا بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة
انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان
الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة انتهى وكذا في التقدير الآخر لا يدل الكلام
على ان الصلوة ثبتت لوجه اقترانها بالطهور وقتا ما بل الكلام يحتمل ولو لم تثبت الصلوة
بهذا الوجه اصلا اللهم الا ان يجعل القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا
فعلية والاولى ان يقدر المتعلق فعل الصحة والامكان دون الحصول والثبوت والقضية
الموجبة صادقة دائما لان الممكنة اعم لا يلزم لانه يمكن ان يكون تحقق شيء مشروطا
باخر بمعنى انه يمتنع ان يحصل بدونه لكن لا يكون في نفسه ممكن الحصول لانا نقول كل ما يفتقر
في وجوده الى شيء آخر كان معلولا وكل معلول ممكن ذاتي ضرورة ان الواجب
بالذات والممتنع بالذات لا يصير معلولا اقول بل نقول وهو ان امكان تحقق المشروط

اراد بالصحة الامكان ولهذا اردفها
بعلة انه يكون تفسيرا لها وح وجب
تخصيص الصلوة بالمعتبر شرعا ولو
قدر الصحة الشرعية في هذا المثال
لصح بدون تخصيص الصلوة
منه

فنقول انما

فنقول انما يستفاد من الدليل الذي ذكرت آنفا او من مثله والكلام في ان اللفظ
يدل عليه فان القائل بقولنا لا ينعدم العقل الاول لانعدام الواجب يتصور معنى هذا
الكلام ويصدق به مع انه لا يخطر بباله امكان العقل الاول بل لو علم ذلك فانما يعلم
من دليل خارج فهذا اقول ويمكن ان يقال القضية الموجبة اللازمة يلزم ان تكون في قوة الشرطية
دون الحملية كالشرطية اللازمة اتفاقا كذلك في قولنا لا علم الا بالحيوة كان
اللازم اتفاقا هو انه لو لم يكن الحيوة لم يكن العلم والموجبة اللازمة عند غير الحنفية هي انه
لو كان الحيوة كان العلم لا على انها موجبة كلية حتى يكذب بل على ان يكون موجبة جزئية لزومية
وح لا مجال للنزاع في صحتها وصدقها وعلى هذا فقس الامثلة الباقية قوله وانما الاشكال
يعني بما ذكرنا ان التقدير بين ظهر صحة كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلوة بطهور حاصلة
وكل اقران بطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال في المنفي العام الذي يقتضيه
الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال
ومراده المقصود ان التقدير الثاني لا اشكال فيه اي في جانب الاثبات حيث افاد ان
اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا التقدير في جانب النفي
حيث كان الاستثناء مفرغا مفيدا لنفي جميع الشروط بثبوت الطهور وكذا في مثل ما زيد
الا قائم واما ما توهمه الشارح المحقق من انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم
لان المستثنى منه مذكور وهو النكرة المنفية والا صلوة بطهور وقع على البدل ويجوز
النصب على الاستثناء كان لا اله الا الله كذا في شرح الشرح قيل في الجواب عن قبل الشارح انه ما جعل
المستثنى منه في التقدير الاول هو النكرة المنفية التي هي اسم لا بل خبرها المقدر الذي
هو حاصل على ما صرح به اولا حيث قال مستثنى من حاصله خبر لا صلوة وانما جعله
كذلك لتفريع الحكم آخر البحث بانه مفرغ وانما يكون مفرغا اذا كان المستثنى منه مقدر
اقول جعله مستثنى من حاصله التي هي الخبر دون النكرة المنفية التي هي الاسم مما نه

اي باتفاق الخصمين وهو مذهب القضية
المستفادة من المستثنى ١٢

الاول بالمثال الذي هو لا صلوة الا بطهور

متضمن لاختلال نظم الكلام كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ابوا فقا من الشرح حيث قال
فيطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا اذ لو كان الاستثناء من حاصلة
لقال فان كل صلوة حاصلة بطهور واما ما ذكره الشارح فالحق في تفسيره ما في شرح الشرح وهو
ان المراد ان الحكم الذي اخرج منه المستثنى هو ذلك وكذا المراد من قوله الشارح فيثبت
بوجه في التقدير الثاني اذ لا يمكن ان يكون المعنى انه يثبت الذي هو الفعل مستثنى منه واما اعتذاره
عن قبل الشارح انه اكتفى بما تقدم حيث صرح بكونه مفرغا فلا يخفى فيما اذ يمكن توجيه كلام المقدم
بانه انما قال ذلك على احد التقديرين على ما اشار اليه شارح الشرح هذا وليستفاد من كلام
هذا القائل توجيه آخر للشرح وهو انه لم يتعرض للاشكال في جانب النفي الا في التقدير
الثاني ولا يخفى ما فيه فان قوله الشارح وهو ان لا يمكن الصلوة الا بطهور صلوة اشارة الى التقدير
الاول كما ان قوله وان لا يثبت بوجه ما اشارة الى التقدير الثاني فتامل اقول الوجه في توجيه
الشرح ان يقال ليس مراده ان الاستثناء مفرغ على التقديرين بل مراده انه يرد هاهنا
اشكال من جهة عموم المستثنى منه على التقديرين وذلك مثل الاشكال في المستثنيات المفرغة
من جهة عموم النفي على ما هو المشهور ولا اختصاص له بهذا الموضع وعلى هذا فلا دلالة
للكلام على ان في كل واحد من التقديرين بل ولا في احدهما كان الاستثناء مفرغا وعلى
هذا كان الاشكال في التقدير الاول ليس بعينه مثل الاشكال في ما زيد الا عالما لكن
نظيره وهذا بناء على ان يجعل الصلوة اعم من الصحيحة وغيرها ولو اختصت بالصحيحة
لا يندفع فهذا وجه آخر لدفعه ولا بد من حمل كلامه على هذا والا فكيف يتصور مثل هذا
الغلط عن مثله اقول وهاهنا كلام آخر وهو ان في التقدير الاول وان لم يكن الاستثناء مفرغا
ظاهرا لكن عند التحقيق والتدقيق يظهر كونه مفرغا بيان ذلك انه اذا قيل لا صلوة حاصلة الا صلوة
بطهور فليس المستثنى هو الصلوة بالذات بل ما هو قيده وهو التلبس بالطهور واذا كان
كذلك كان المستثنى منه ايضا عند التحقيق ما كان صادقا عليه وهو التلبس بشيء مثلا

يرجع

وجه تخصيص الشرط

يرجع الكلام الى انه لا تحصل الصلوة الا متلبسا بالطهور فعند التقدير كان الكلام
هكذا لا تحصل الصلوة متلبسا بشيء الا بالطهور فالشارح المحقق نظر الى مآل المعنى وحقيقة
الكلام وعلى ما يقتضيه نظره الدقيق وفكره العميق فحكم بكونه مفرغا ونظيره قولنا
من قول القائل ما زيد حاصلا الا زيد الكاتب اذ ظاهر ان المستثنى منه ليس هو زيد وكذا
المستثنى بل يرجع المعنى الى قولنا ليس زيد حاصلا على صفة الا صفة الكتابة فتامل
وعلى هذا التوجيه يظهر ايضا ان الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا عند التحقيق وكان
الاشكال بعينه مثل الاشكال في مثل ما زيد الا عالما **قوله** ولا يلزم ان يوجد
عنده اقول ان القيد الثاني لاخراج السبب ولا حاجة اليه لانه خرج بالاول بناء على جواز
تعدد الاسباب كثير واحد ولو توقف بما اذا لم يتعدد فنقول المراد عدم الوجود
بدونه لنوعه حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب اللهم الا ان يقال انتقض بالعدد المشترك
بين الاسباب لولا هذا القيد فهذا القيد لاخراج ذلك فتامل واعلم انه لو اريد بالمشروط
على ما حققه الشارح لدفع الدور يصدق التعريف على العلل المادية والغائية
وكذا يصدق على المسبب بالقياس الى سببه اذ لا يوجد السبب بدون المسبب واللازم
لا يوجد السبب المعين عند وجوده لجواز وجوده بسبب آخر وكذا يصدق على اللازم
الاعم الذي لا يكون بينه وبين ملزومه علاقة التقدم والتاخر الذاتي اللهم الا ان يقال
يراد بعدم وجوده بدونه ان يكون متاخرا عنه بالذات فيندفع النقض بالعلية
بالايجاد ويكون التزام كون الغاية شرطا في هذا الاصطلاح لكن يبقى الكلام
في العلة المادية والتزام كونها شرطا بعيد لانهم جعلوه مقابلا للجزء والركن
فيقال الصلوة اجزاء واركان ولها شرائط **قوله** وقد يجاب عن الاول الى آخره
يمكن الجواب عنه بان الشرط هاهنا ليس المعنى المصدري الذي اشتق منه المشروط
ثم لو قال انه تعريف لشيء يجاب بان فيه في الخفاء لكان له وجه ثم لا يخفى ان النقض

ان قلت يرد على سبيل البدل ... الاسباب ... التعدد ... المسبب ... ١٢

... التعريف ... الشرط الشبيه بالسبب ...

... وجوده ... فتامل ١٢

... فتامل ... ١٢

لا يخفى انه يتم النقض على السبب ويرد على الكتاب اذ العلل المادية والغائية في جوهر السبب فقط ١٢

الثاني انما يرد لو لم يرد بالمشروط مفهومه لغة اذ لو اريد بذلك حتى يرد النقض الاول لم يرد اذ المتبادر من كون المشروط لا يوجد بدونه ان يكون ذلك مشروطا بالنسبة اليه وجزء السبب ليس للسبب مشروطا به لكن لا حاجة الى القيود فتدبر بل الاصح اذ معرفة كون الشيء مشروطا امر لم يعلم من معناه بعد ولم يكن تميزا عن كونه مسببا له او كلا **قوله** لئن يوجد السبب فيوجد المسبب دونه الخ قال في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد الذي ما مر به الآمدي اقول يمكن الجواب بان المراد مما لا يوجد الشيء بدونه انه لا يوجد بدونه مطلقا اي يتفق بنوع ذلك انه لا يوجد الشيء بدونه و هذا في الشرط صحيح دون جزء السبب المتحد اذ عدم وجود المسبب بدونه انما هو بالنظر الى خصوص المادة لا مطلقا فان قلت كما يتعدد السبب يتعدد الشرط فما وجه قولهم لا يوجد الشيء بدون الشرط و يوجد بدون السبب بان يوجد السبب من غيره قلت عند التعدد كان الشرط الحقيقة هو القدر المشترك بين الجميع اذ يعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحا انه لا يمكن تحقق الشيء المشروط بدونه واما عند تعدد السبب فيحكم بان كل واحد منها سبب اذ المعتبر في كون الشيء سببا اصطلاحا ليس الا استتباع وجوده لوجود مسببه ولا يخفى ان كل واحد معين من هذه كذلك والسر في ذلك ما تقرر عند ارباب المعقول ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد اذ العقل ينقض من ان يكون تحصل الفاعل دون معلوله بخلاف الشرط و ذلك كان العقل ينقض ان يكون مفيدا الوجود متعددا و مادام ينقض تحقق انه لكن غير مفيد الوجود للمعلول الموجود مع موجود العدم المانع نفي صورة التعدد كان كل منها يصلح للفاعلية والسببية معينة ولهذا جعلوا الصورة الجسمية بما بينهما شركة لفاعل الهيولى وشرطا لها وجعلوا فاعلها الشخص المفارق فتامل **قوله** فيخرج جزء السبب قال في شرح الشرح لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تاثير الشيء على تحقق ذاته وحقيقة

زاد مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري اقول المتبادر من توقف الشيء على الشيء ان يكون متاخرا عنه بالذات ولهذا فسر ارباب المعقول العلة بالمعنى الاعم بما يتوقف عليه الشيء و تاخر الشيء عن نفسه ضروري البطلان ولو سلم انه بمعنى الاستلزام فلا قطع انه المتبادر من الاستلزام بين الشيئين ان يكونا متغايرين فبعد حمل الكلام على ما هو المتبادر يندفع توجه النقض فتامل و يندفع بان المتبادر كونه مغايرا للمؤثر **قوله** اذ المحتاج الى المؤثر هو السبب الحدوث اقول لو كان كذلك وكان للواجب صفات زائدة قديمة مستغنية عن المؤثر مطلقا من غير الذات فيلزم اما كونها واجب الوجود فيتعدد الواجب لذاته او كونها ممكنا مستغنيا عن المؤثر وح يلزم انسداد باب اثبات الصانع فتامل **قوله** لا على جهة السببية اقول فيه نظر اذ قد ينتفي المسبب بانتفاء الشرط مع بقاء ذات السبب فيلزم اما القول بان نفي الشرط سبب لنفيه فيخرج الشرط عن التعريف واما القول بوقوع الشيء بدون السبب وهو ضعيف ولعل المراد بنفي السببية نفي سببية ذلك الشيء الذي يستلزم نفيه نفي الامر لا نفي سببية النفي **قوله** لانما دخلت عليه لفظ ان هو الشرط اقول ما دخلت عليه لفظ ان في اللغة في التعارف ما يستلزم وجوده وجود شيء آخر هو الجزاء ولا يلزم نفيه مستلزما لنفي ذلك الشيء الاخر فلا ينطبق عليه تعريف الشرط والعالم بنتيج في القياس الاستثنائي المتصل الا وضع المقدم و نفي التالي على ما مر ولو كان المقدم شرطا لعند المعترض والجزاء مشروطا لم يكن الامر كذلك بل الحب عكس هذا لان نفي الشرط مستلزم لنفي المشروط ووجوده غير مستلزم لوجوده ووجود المشروط مستلزم لوجود الشرط وعدمه غير مستلزم لعدمه فتسميته مدخول ان شرطا ليس بهذا الاصطلاح بل انما ذلك باصطلاح النحو لكن يقرب من المسامحة بان يكون المراد من الشرط مدلوله ومسماه فيتخذ خلط بين الاصطلاحين وقول الشارح الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا وقوله وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب فالمراد

بالشرط اللغوى هو الجزاء والكلام الذى كان من قبيل اللفظ وذكر الشرط المذكور المحدود
ليس كذلك فتقسيم الشرط الى الثلثة ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يجعل المقسم الشرط مجاز الكلمة
فتامل **قوله** يخرج المولاه رب المولا ما يجعل شرطا لدخول لغة وذلك لانه على ذلك التقدير كان
السبب تاما فلا يخرج فتدبر **قوله** وطلاق كل يدخوا بما يعرف بالعرف والا فيتفق كون الشرط
احد الامرين وكون الجزاء ايضا احد الامرين لا على التعيين ليس يحقق طلاق احدهما المعينة
التى دخلت وفى هذا المثال رد لما فى المنهاج حيث اختص تعدد الشرط والجزاء فى صورة
يكون ذلك بالواو ثم لا يخفى ان القول الثالث من الحكم حيث جعل الشرط المجموع والجزاء
احدهما مع عدم الاختلاف فى اللفظ **قوله** والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل اقول
التحقيق يقتضى ان يكون المقدم خبر الحقيقة اذ لا يخفى على من راجع وجدانه لو قال اكرمك
ان دخلت الدار لم تعقد فى النية اكرمك مرة اخرى ولم يكن فى نيته تعليق الشرط باكرمك
المقدر بل بهذا الملفوظ وما ذهب اليه على البصرة من تقدير جملة اخرى هى الجزاء فليس
الا بمجرد رعاية جانب اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان يجعل اللفظ تابعا
للمعنى دون العكس ومن يعتبر لصدارة كلمة الشرط وقوعها صدر الجملة التى يرتبط ذلك
ما قالوا فى صورة تقديم الفاعل مثل زيد قام ان فى قام ضمير مستترا هو فاعل لعام
رعاية لكون العامل واجب التقديم والوجدان يكذبه اذ لم يفهم من قام زيد الا ما فهم
من قام زيد ولا تفاوت بينهما الا بالتقدم والتأخر وينفر ان يعلم ان العرب
الخ الذين لم يسمع قواعد النحو لم يفرق بينهما فى المعنى ولم يفهم من زيد قام معنى زيد مرة
اخرى والحق ههنا ايضا مع علما الكوفة حيث جعلوا زيدا المقدم فاعلا للفعل ولم
يجعلوا تقدير ضمير فتامل **قوله** هل يجوز التخصيص بالعقل اكيد الحس من المخصصات المنفصلة
وقد جعلوها ثلثة العقل والحس والدليل السمعى لان الحاكم مطلقا هو العقل والحس آلة
وقد مثلوا له بقوله تعالى واوتيت من كل شئ فانه عام تناول السماء والشمس والقمر مع انها لم

حسا انها

مبحث التخصيص بالمنفصل

حسا انها لم توت بهذه الاشياء **قوله** والحق انه يصح فى التركيب لجميع ايضا لغة لما
كان مقتضى ظاهر الجواب الذى فى المتن ان حين التركيب لم يصح ارادة العموم من جهة اللغة
وانما يصح ذلك عند الافراد وليس كذلك اذ حين التركيب يصح ارادة العموم ايضا
من جهة اللغة نعم يلزم الكذب والحكم بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالحمل على انه مخصص
انما هو العقل دون اللغة وذلك ثم قال والحق انه يصح الخ **قوله** فالخاص ان كان
متاخرا خصص العام فى شرح الشرح ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا واما اذا كان
متراخيا فينسخه فى قدر ما يتناوله حتى يكون العام قطعيا فيما بقى لا ظنيا كالعام الذى
خص منه البعض ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر فى المحصول انه يجب ان يكون
الخاص مخصصا للعام وفى اصول الحنفية ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت
حكم التعارض فى قدر ما تناوله لكن لا يخفى ان المقارنة بمعنى المعية انما يتصور فى نقل
خاص النبى صلى الله عليه وسلم مع قول عام **قوله** وقد وقع كذا فى شرح الشرح وههنا ابحاث الاول انه
الاحتجاج بما يثبت المطلوب لانه يعتبر مطلقا فقط واما على القائلين بالتفصيل فانما يكون
لو كانت آية الحمل بعد آية التوفى فى النزول وكذا الكلام فى الايتين الاخيرتين والثانى
التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع ان الاصل عدم الغير انه اريد
بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وان اريد
انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه فلهذا احتج الحنفية بالآيتين على ان المتأخر
ناسخ للمقدم فى حق ما يتناوله لكن اثر ذلك النزاع انما يظهر عندهم لان العام بعد
التخصيص يصير ظنيا فيما بقى وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظنى سواء
لحقه نسخ او تخصيص اولم يلحقه الثالث ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض ادلة الشافعية
ان المخصص قد يكون خاصا البتة وليس بلازم فان الاولات الاحمال ايضا عام لكن كونها خاصا
بمعنى كونه متناولا لبعض ما يتناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون قطعيا عند الشافعية

فلا يتم استدلاله لهم الثاني اقول اما البحث الاول فمتوجه اذا اراد المص بهذا الدليل
رد مذهب المفصل ايضا وربما ايد ذلك بان اولهما في سورة الطلاق و
ثانيهما في سورة البقرة وقد روي عن عبد الله بن مسعود انه قال من شاء لاعنته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة واما في الآيتين الاخريين فلا ورد
صاحب الكشاف ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا ولو كانت الاولى
متقدمة كانت منسوخة على مذهب المفصلين لكن في عبارة تلويح العقول ان يقول الخاص
لو كانت آية التوفي بعد آية الحمل في النزول وقد وقع في بعض النسخ هكذا لو كانت السورة
التي فيها آية التوفي بعد التي فيها الحمل وح لا غبار وذلك لان بين الآيتين ان كان عموم
من وجه لكن في الكتاب جعل آية الحمل مخصصا لآية التوفي فآية التوفي ماخوذة على انها
عام واما البحث الثاني فاقول في جوابه الدلالة على ان التخصيص اولى من النسخ لما مر
من الوجهين عند هذا ظهر حال احتجاج الحنفية على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما يتناوله
واما البحث الثالث فاقول في جوابه المراد بالخاص ما يكون خاصا بالقياس على ذلك العام
وان كان في نفسه عاما بل وان كان له جهة عموم بالقياس الى ذلك العام لكن المعتبر جهة
خصوصه كما في نحن فيه كما اشرنا اليه آنفا وح نقول الكلام فيما اذا كان الخاص مخالفا
للعام في الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافق الخاص العام في الحكم فيجوز انه لا يخصص
العام عند المص والجمهور فاذا قيل اكرم الناس بعد قوله لا تكرم الجهال فاذا عمل بالعام ابطل
حكم الخاص مطلقا بحيث لا يتناول فردا اصلا وذلك لان دلالة الخاص الذي كان عاما
فرضا كهذا المثال على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعي نعم يحتمل التخصيص بان يكون
الحكم بعدم الاكرام مقصورا على البعض واما انه ثابت لبعض الجهال فقطعي واذا عمل
بالخاص فانما يبطل عموم العام ودلالته على العموم ظاهري لا قطعي فقدر هذا في صورة
يكون الخاص اخص مطلقا من العام وفي صورة ان يكون خاصا من وجه كما في الآيتين

لا يخفى ان بين الآيتين عموما من وجه هذا المعنى لان ... الحامل ... الحمل مطلقا ... لا يعرف مذهبه منه

نقول

نقول قائل بالفصل وقد اجيب عن الثالث بان معنى كون الخاص قطعيا والعام محتملا ان
الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة اختلف
في كونها موضوعة للعموم على ما عرفت واقول هذا التوجيه مع بعده عن اللفظ وذلك
لان القاطع والمحتمل حملهما على ما ذكره غير معهود بينهم غير تام لان الخاص فيما نحن فيه فرض
انه عام ايضا وكان من الالفاظ العامة التي اختلف في كونها موضوعة للعموم الذي
معناها على ان مجرد ذلك الترجيح وهو كون احد اللفظين لا يختلف في معناه الموضوع له
المراد واللفظ الآخر يختلف فيه مع الحق ان المعنى المراد هو المعنى الكامل اللفظ
الذي كان اللفظ حقيقة فيه لا يصير سببا لان يعمل به دون الآخر فتامل قوله الجواب
ان خصوصيه زيدا اه اقول هذا الدليل من قبل القائل بان العام بعد الخاص ناسخ له
وليس الخاص مخصصا له واما الخاص بعد العام فمخصص له اتفاقا كما عرفت وسيصرح بذلك
عند قوله وكلاهما كما لو تاخر الخاص على قوله بل لجزم بالتخصيص واشار اليه في شرح المختصر
ايضا وح نقول انه منقوض بما اذا تاخر الخاص فانك اذا قلت اقتل المشركين كان بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا فاذا قلت بعده اقتل زيدا كان نسخا والجواب الجواب قوله
لان التخصيص اولى من النسخ اقول يستفاد منه دليل مستقل على المذهب المختار و
ذلك بان يقال لو لم يخصص العام بالخاص قدم العام او تاخر كان العام ناسخا
للخاص في صورة تاخر العام او كان الخاص ناسخا للعام في صورة تقدم العام
والتخصيص اولى من النسخ لوجهين فوجب المصير اليه قوله لكان مخالفا لقوله
لتبين للناس فان قلت لا يخفى ان ذلك لا يدل على حصر التبيين في الرسول ع فلا ينافي
كون الكتاب مبينا ومخصصا ايضا فالجواب انه يفهم منه كونه ع مبينا لجميع ما نزل من
الكتاب على ما يدل عليه اسم الموصول فلو كان الكتاب ايضا مبينا يلزم تبيين المبين وهو
تحصيل الحاصل قوله فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها بوجه اولى من ابطال البعض

اقول المستفاد منه دليل على حدة على المذهب المختار فان القول بكون الخاص مخصصا للعام
ابطال للعام في وجه العموم لا مطلقا والقول بكون العام في صورة تاخر العام ناسخا
للخاص ابطال الخاص بالكلية والجمع بينهما لكن اولى من الغاء احدهما بالكلية واعلم ان الوجه
الثاني لدليل المخالف يدل على ان الكتاب لا يصلح مخصصا مطلقا والباقية على ان العام
بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ثم لا تعرض في الشرح للدليل الثالث للمخالف الواقع
في المتن وهو ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه وهذا الدليل ايضا من
قبل القائل بان العام بعد الخاص ناسخ له ولا يكون مخصصا به والجواب ان هذا استبعاد
اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه ما سبق من انه
يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا **قوله** والاستدلال بقوله تبيانا لا يخفى
ان الاستدلال بقوله تبيانا لا يصلح ان يكون من جانب المخالف بل انما يكون من جانب الخصم
ولا يلائم جعله فيما المشبه بل الاصوب ان يقول بدله والاستدلال بقوله لتبين
للناس ليكون دليلا آخر من جانب الحق **قوله** وبه قال الائمة الاربعة قيل وهذا عند الاكثر
الحنفية ليس على الاطلاق بل انما يجوز تخصيص الكتاب عندهم بخبر الواحد اذا كان مشهورا
وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم بحيث لا يتوهم تواطئهم على
الكذب **قوله** لنا ان الصحابة هذا انما ينهض على القاضي حيث توقف في جوازه
مطلقا وانتهاضه على ابن ابان يتوقف على ان الاية لم تخص من قبل بقاطع وعلى
الكرخي يتوقف على عدم كون العام فيها مخصصا قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل
المستقل وغير المستقل وقس عليها الاية الثانية **قوله** ان التخصيص دفع في الدلالة
اقول حاصله ان التخصيص لا يدفع ثبوت متنه الذي هو قطعي بل دلالته الظنية
في الحقيقة فلا يلزم ترك القطعي بالظني وانما امكن ان يقول بكون القرآن قطعي السند يكون
رجحانه وان لا يتركه بما هو ظني السند وهو السنة فاتم التقرير بعبارة اخرى

وفي هذا التقرير فائدتان احدهما انه اذا حدا في التخصيص كان جمعا بين الدليلين
لا هو ترك لاحدهما كما في التقرير الاول وثانيهما انه اثبت فيه جهة رجحان من جانب
السنة وهي كونها قطعي الدلالة وذلك لما علمت ان دلالة الخاص قطعية بخلاف القطع
ان بعضا منه مراد الا انه لم يكن لعموم البقية **قوله** صار العام ظني الدلالة اي بالنسبة
الى آحاده الباقية فخرج عن القطعية فتخصيصه بالظني يجوز بخلاف ما اذا لم يخص بقاطع
فانه عنده ح كان قطعيا في مدلوله فلا يدفع دلالته القطعية بما يكون ثبوته ظنيا وان كان
دلالته قطعية بعد ثبوته وذلك لان الدلالة فرع الثبوت ثم لا يخفى ما في هذه عبارة
المتن والشرح من عدم المطابقة فتامل **قوله** والعام قطعي يعني العام الذي قد خص
من قبل بالمتصل يضعف بسبب صيرورته مجازا حتى يمكن تخصيصه بخبر الواحد اذ عنده
ان المخصص المتصل ليس بمجاز انما المجاز المخصص بالمنفصل على ما مر من مذهبه **قوله**
لتضمنه نصا مخصصا وان كان ذلك النص علم بالقياس وذلك لان القياس ليس
مثبتا للاحكام بل مبينا لها فتدبر **قوله** لا يرجع الى امر معنوي بل كان
مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بالكتاب والسنة والتخصيص قد يكون بغيره
من العقل وغيره من الاجماع واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص
في الحقيقة بالاجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص **قوله** بمفهوم قوله اذا بلغ وهو
انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل خبثا ولم يعكس بان يكون هذا مخصصا بصورة التغير
وذلك لان الكثير والقليل متساويان في انه اذا لم يتغير لم يحمل خبثا فلم يكن لذكر
الشرط فائدة ح **قوله** كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد وان كان القوة
والضعف ههنا من جهة السند وفيما نحن فيه من جهة الدلالة ثم هذا التقرير للجواب
مبني على ما مر من التقرير الاول للغزالي وهو جواب قوله قالوا اما بالعام وهو الكتاب
قطعي الى آخره واما على التقرير الثاني الاولى وهو الحق فينبغي ان يقال ان في كل منهما قوة

من وجه فعنيها لحق فيه تحقق القوة في الدلالة من جهة الخصوص وان كان فيه ضعف في
الدلالة من جهة كونه بالمفهوم كما ان في الكتاب تحقق القوة من جهة السند وفي السنة
من جهة الدلالة لكونها خاصا **قوله** وهو خفي وذلك لان هذا المجموع لم يتحقق
في غير هذه المادة المخصوصة واعلم انه لا تعارض بين القول الاول ودليل الاتباع
فلم يتصور كون احدهما مخصصا للاخر لم ينضم اليه الفعل والفعل فقط وان كان
معارضا للقول الاول العام له لكن لا في حق الامة والكلام فيهم والشيء يعتبر بالثاني
ويصير خفي فكان يعمل به اقول لقائل ان يقول بل تعمم بالاول فيصير الاول اخص
فيعمل به ويرجح ذلك بانه جمع للقول الاول مع دليل الاتباع وعلى ما ذكره يلزم ابطال
القول الاول بالكلية والجمع اولى من الابطال فينبغي حمله بالاول فتامل **قوله** والجواز
انه لا يتعدى اي الحكم لا يتعدى لانه يحب لا يتعدى اذ مع العلم بعدم الفارق
يتعدى لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وان لم يتبين جامع بل وان لم يتحقق
اصلا **قوله** من وجوه ثلثة فاولا انه معارض والاخران وان كانا متعارضين
لكن ليس بالمثل اقول ههنا وجه رابع هو ان معرفة كون دليل الصحابي المخصص كان
قطعيا انما يحصل بهذا الدليل الذي ذكرت وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن
لا القطع فلم يحصل للمجتهد القطع بتحقق الدليل المخصص بل انما يحصل له الظن
اجمالا بان ههنا دليلا ولو كفى الظن اجمالا بان ههنا دليلا قطعيا فيكفي الظن
اجمالا بان ههنا دليلا ظنيا اولا فارق بينهما بالاجماع [illegible] وذلك بان ثبت
الغالب المظنون ان الصحابي العادل العارف لم يخصص بما لم يظهر له دليل مخصص
صحيح والحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا اجمالا لا يكفي ما لم يحصل معرفته بعينه اذ
ربما ظن دليلا ظنيا قطعيا وليس كذلك في الواقع هذا الكلام الا ان القطعيات
محصورة محفوظة لا اختلاف فيها فتامل فيه **قوله** ان ذلك تخصيص الاتم

بذلك

بذلك المستمر عرفا اقول لا باعث على كون النقد محمولا على خصوص نقد البلد الا ان
استعماله اغلب فكان العام يتحقق الاكثر في ضمنه فاذا استعمل العرف لما هو الاكثر
من وجوده في ضمن هذا الفرد ولا يخفى ان هذا يجري في الطعام بعينه فلفظ الطعام
لبيب لكن العادة جرت بتناول خصوص البر فصار اكثر استعماله في الموضوع له في ضمن
[illegible] هذا الفرد اي البر فصار اغلب فيه وقول الشيء والفرض انما وقع في غلبة
العادة فقط لا يجدي لان كلام الخصم ان غلبة العادة يتحقق غلبة الاسم كما في لفظ النقد
ونظايره ويعلم بالاستقراء في جميع المواد كان كذلك فتامل **قوله** وان احدهما
من الاخر هذا سند المنع والا فيمكن دفعه بان المقصود انه كما جاز ذلك في المطلق
فيجوز في العام اقول وانت تعلم انه قياس في اللغة فلعل تقدير كونه سندا لا توجه
هذا الكلام فتامل فيه ثم قوله وليس فيه ترك للمطلق وقوله في العام ترك ظاهره يدل
على الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد وان الاول خلاف الظاهر وكان مجازا بخلاف
الثاني وهذا الفرق ضعيف وسيجيء ان لا فرق بين العام المخصص والمطلق المقيد
في ان كلا منهما مجاز خلاف الظاهر وكيف لا يتحقق استعمال الرجل على خصوص زيد لم
يكن مجازا مع انه لا يفهم خصوص زيد الا بالقرينة **قوله** وضرورته مجازا خروج
الاخر اقول هذا مبني على ان الضمير وضع لان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة
لا لان يراد به ما اريد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فلو اريد باللفظ معناه
المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك الظاهر كان الضمير حقيقة واللفظ مجازا وان
عكس بان اريد باللفظ معناه الحقيقي وبالضمير معناه المجازي كان الامر بالعكس
فلا كلام في كون الضمير حقيقة ومجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه
وصلى المجازي وههنا احتمال آخر لا يخلو عن قوة وهو ان يكون [illegible] اتصاف
الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا اريد بالمرجع المعنى

وذلك لانه قال انهما لفظان [illegible] مرجع [illegible]
[illegible] ضرورته مجازا [illegible] الكلام [illegible]
مجازا [illegible] لا [illegible] انهما لفظان [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الحقيقة [illegible] المجاز [illegible]
الضمير [illegible] يكفي [illegible] استعمال [illegible]
[illegible] فتامل

المجازي له وبالضمير المعنى الحقيقي لكان الضمير مجازاً ايضاً وكذا يكون الضمير مجازاً
في عكسه والتحقيق ان مخالفة الضمير للمرجع بسبب كونه مجازاً علماً فهم من كلامهم في هذا
الموضع وغيره وهذه المخالفة يحتمل امرين احدهما ان يراد به المخالف ما اريد بالمرجع
وثانيهما ان يراد به مخالفة وضع المرجع وبنا هذا الكلام على الثاني واما قوله فغاية
ان ظاهر الضمير ان يكون عاماً فيصح على الوجهين وقيل الخصم حيث قال يلزم من خصوص
الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة للمرجع الى آخره يصح على الوجهين وقيل المراد
يكون الضمير مجازاً انه كان خلاف الظاهر لان الظاهر ان يرجع الضمير الى اللفظ باعتبار
جميع مدلوله وعوده الى بعض مدلوله كان فاعله لو ابهم اقرب للتعبير على خلاف الظاهر
واما ذكره بلفظ المجاز لانما كلامنا على ان العام الظاهر اذا اريد به الخصوص كان مجازاً
اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وايضاً الفرق بين الآية وما نحن فيه ظاهر فتدبر **قوله** سيما ان حكم
ان الضمير كاعادة الظاهر الى آخره في شرح الشرح قد يمنع ذلك فالاولى المعارضة بانه لو خصص
الاول يلزم مخالفة ظاهره ايضاً فتعارضا والترجيح معنا اقول لا يخفى ما في هذا
المنع من مخالفة آداب المناظرة ويمكن دفعه بالعناية ثم المراد من الاسم الظاهر المعرف
باللام وقد قالوا انه كالضمير الغائب وقد صرح في شرح الشرح التلخيص في اول بحث
التشبيه الفرق بين الضمير واعادة الظاهر **قوله** يلزم تخصيص الظاهر او الضمير القضية
منفصلة مانعة الخلو وكان المعنى يلزم اما تخصيص الظاهر مع الضمير او الضمير تخصيص
او تخصيص الضمير فقط على اختلاف المذهبين ومعنى قوله دفعاً للمخالفة انه لو حكم
بشيء فلا بد من الحكم بتخصيص الاول مع الثاني او الثاني فقط حتى لا يلزم الحكم بخلاف الاجماع
على فساده وكان احداث مذهب حكم ثالث اقول وعلى هذا يندفع ما في شرح الشرح
ان الظاهر السابق الى الفهم هو ان المراد دفع المخالفة بين الضمير والظاهر الذي يرجع
فيرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص المظهر او تعميم المضمر بتخصيصه

ثم قال

ثم قال ويمكن الجواب بان المراد انه لا بد في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر
الرجعية او بتخصيص المضمر بها بان يرجع الى جميع المطلقات ثم يجعل بعد الحكم مقصوراً
على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر من غير عكس
فتخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه يكون ارجح ولما كان ضعيفاً بناء على ان الضمير انما يعود
الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاماً
لئلا يلزم تخصيصه قال ولو سلم فالكلام اقوى فتكون الضمير الاضعف اولى بالتخصيص والعرف
عند الظاهر اقول على ما قررنا ان الظاهر في الضمير ان يراد به المعنى الظاهر للمرجع ولا يكون مراداً
بالمرجع يضمحل ما ذكر من الضعف اذ الضمير كلفظ عام استعمل في الخاص فهو المراد
بالتخصيص وقد عرفت ان بناء الكلام على هذا فتدبر **قوله** نزلت منزلة نقل خاص
قال في شرح الشرح لا يخفى ان المراد انها كالنص اذا ثبت عليهما بالنص وكالاجماع اذا
ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما يتكلم ان التخصيص بالاجماع انما هو لتضمنه نصاً مخصصاً واما
القياسات التي ليست كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها
لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف اقول ينبغي حمل كلام الشرح على معنى يتناول القسم الثالث
وهو ان لا يكون العلة منصوصة ولا مجمعاً عليها بل يكون الاصل فيه مخرجاً عن ذلك العام وذلك
لانه يكون دلالته قريبة من دلالة النص حتى يتناول ان يكون العلة الثابتة بالاجماع من غير
حاجة الى ارتكاب ان الاجماع متضمن للنص ثم الاستدلال على عدم جواز تخصيص القياسات
التي ليست كذلك للعموم لعدم الدليل على الجواز غير سديد لان عدم الظفر بالدليل بل عدم الدليل
في الواقع لا يدل على عدم المدلول على ان الجواز هو الاصل اقول والوجه في ذلك ان الدليل الآخر الذي
يذكره المص على مذهب المجاز يتم في جميع القياسات المذكورة على ما سيظهر من جواب المص ولعل
المص ترك الدليل على ذلك لهذا الوجه **قوله** عند ابطال احدهما اي ابطال اصل وعينه لا ظاهر
والا فالمخصص يبطل ظاهر العموم **قوله** برجحان على النص وهو قوله يحكم على الواحد الى آخره اقول

ورد عليه انه اريد بالمطلقات الرجعيات ثم
مخالفة المظاهر ان الضمير اذا الظاهر العود
الا ان يراد بالمرجع تامل

في بحث اما اولاً فلان هذا النفي انما هو في الاحكام والمسئلة وان القياس هل يخصص العموم
الامر لم يكن حكما ام لا لان المقصود بالذات منها ما يتعلق بالحكم فلا يستقيم في تخصيص
الكلام به واما ثانيا فلان العمل ههنا في ذلك النفي والكلام في تخصيص القياس الجزء وتقديمه عليه لا
في تخصيص نص بنص لان المراد انه يقدم مقتضى القياس الذي ذكرناه على عموم الخبر وذلك
بان يعمل بمقتضى القياس لا بعموم الخبر سواء كان اثبات ذلك الحكم الذي هو مقتضى القياس بالقياس
او بالنص ثم ينفي الكلام في انا اذا كان القياس ليس حجة لم يلزم بمقتضى ذلك النص لم يصح
لم يكن مخصصا للعام وتخصيص ذلك النص بما اذا علم عدم الفرق لا ينفع لانه جار في جميع
الاقيسة واما ثالثا فلان هذا انما يصح اذا كان المراد بالعموم ما يشمل الكل المكلفين بخصوصهم والكلام
في العام عند تحرير المسئلة ما هو اعم من ذلك لان لم يخص ذلك فيه تكلف ثم اقول الاولى في
الجواب لا نقول حجة القياس يثبت بغير الاجماع على ما بحثه ولو سلم فيكفي لذلك كون الاجماع على ان
القياس حجة في الجملة ولا يكن لم يتحقق الاجماع على كونه دليلا في خصوصيات الاحكام الا ترى
انه قد اختلف في حجية انواعه وفي شرائطه فلا يكون حجة كل نوع منه بكل شرط مجمعا عليه
فتامل **قوله** ومعنى ذلك كونه حجة محتملة وبهذا يظهر ضعف ما في المنهاج لنا لكل
شيء حقيقة هو بها كما لا دال عليها هو المطلق **قوله** والكبرى ضرورية في الدين اقول يرد عليه
انه لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز واما لو اريد
بوجوب العمل قطعا اذ لا يجوز الترك اصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد
والقطع بهذا المعنى لا يقابل الظن ولو اريد انه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض
فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بان الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة
ظني والماخوذ من الظني ظني كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب عن الاول بان الضروري
من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين فربما كان ضروريا بالنسبة الى جماعة ويكون من جاحده
من هؤلاء كافرا دون من لم يكن ضروريا بالقياس اليه ونحن نقول هذا ضروري بالقياس

الى جمهور

الى جمهور المجتهدين ويكفر المنكر من هؤلاء ويكفر الزم والجواب عن الثاني بعد ذلك نظر
بعد اختيار الشق الثاني من الترديد وذلك لان نتيجة القياس الحاصل من الصغرى
الوجدانية والكبرى الضرورية يقينية انما يحصل ذلك اليقين لمن كان الكبرى ضرورية
بالقياس اليه وهم المجتهدون كان الصغرى الغالبية وجدانية لهم دون غيرهم والتفصيل
ان المراد من وجوب العمل ان كان هو وجوب اعتقاد ما ادى اليه الاجتهاد حتى اذا
حصل الظن بالاجتهاد بان الوتر واجب مثلا وجب اعتقاد وجوبه وكان واجبا
عنده انه نعم في الواقع فهذا الاثبات الا على رأي المصوبة الذين جعلوا الحكم انه تابعا للظن
المجتهد دون غيرهم وان كان المراد انه اذا ظن وجوب الوتر وجب عليه ان يأتي بها على نية
الوجوب فذلك حق وبانه ههنا ان المجتهد اذا ترجح عنده القياس على الخبر صار القياس
مظنونا والخبر من حيث العموم موهوما فاذا عمل بما هو مقتضى القياس يلزم التخصيص
قوله من غير تعيين ان اريد بعدم التعيين ما يساوي احتماله الخصص كثيرة كان هذا
القيد لمجرد التاكيد او التوضيح وان اريد به انه لا اشارة فيه الى كونه معلوما ومعهودا فيخرج
المعهود الذهني وكلامهم يدل على انه مطلق فتذكر **قوله** وقد يطلق المقيد على معنى آخر
الاخفى ان هذا هو المناسب لما في ترتيب المخصص فتدبر **قوله** وان كان الظهار والملك الصواب
وان كان العتق والملك لان الظهار موجب الحكم **قوله** واما انه بيان ان كان المقيد
المتاخر بيان للمطلق وان المراد منه ذلك المقيد وليس بناسخ للمطلق المتقدم فلانه لو كان
ناسخا اقول سيجيء في الكتاب ان التقييد يرجع الى نوع تخصيص فالمطلق بمنزلة العام والمقيد بمنزلة
الخاص واذا كان كذلك فينبغي ان يكون الامر في كون المقيد المتاخر ناسخا للمطلق المتقدم
عند الخصم وفي عكسه لا يكون المتاخر ناسخا للمتقدم بالاتفاق على ما عكس ذلك لما تقدم ان الخاص
بعد العام بيان له وتخصيص للعام لا ناسخ اتفاقا وفي صورة تاخر العام قد اختلف فيه
والمختار انه ليس ناسخا الا وعند الخصم كان نسخا **قوله** بان في التقييد حكما شرعيا هو وجوب

المطلق والمقيد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ايجاب الرقبة المعقدة اقول فان قلت يجي ان التقييد نوع تخصيص فكما ان في التخصيص دفع
بعض الحكم الاول لا رفعه كذا في التقييد انما الفرق بان في التخصيص دفع بعض الحكم الاول
من ان يتناوله اللفظ على الجمع وفي التقييد دفع البعض الحكم الاول من ان يتناوله اللفظ على
البدل وايضا في التخصيص لما كان حكما منافيا لحكم العام كان مشتملا على حكم جديد لم يكن
ثابتا قبل فاذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان منهم يفهم عدم وجوب اكرام زيد
ولا يكون ثابتا ذلك الحكم قبل في ذلك بل انما ثبت قبل ذلك نقيضه قلت الكلام فيما اذا كان
المقيد والمطلق مثبتين وكذا العام والخاص المقيس عليه واذا كان الخاص موافقا للعام
في الحكم منطوقا ومفهوما فلا يشتمل على حكم جديد لكن القايل ان يقول بعض الكلام في انه قد مر ان
العام اذا وافق الخاص منطوقا ومفهوما لم يكن مخصصا له ولا يكون ثمة تخصيصا وبنا الدليل
والجواب على ان ههنا تخصيصا ولهذا قال في الجواب واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول
فلا بد ههنا من ان يعتبر الخاص مخالفا للعام اما في المنطوق او في المفهوم ح يتم ما ذكرنا
من السؤال ولا يندفع بما ذكرت من الجواب لكن الذي يتولى المراد من التخصيص ههنا ذكر الخاص
الذي ههنا عاما ثم قصر على بعض من يتناوله لا على ما هو المصطلح واراد بقوله فهو دفع لبعض
الحكم الاول الذي بعض الحكم الذي كان داخلا في الكلام الاول لم يكن داخلا في هذا الكلام وكان
فيما وافق الخاص للعام في الحكم حتى يصح قياس المقيد الموافق للمطلق في الحكم الثبوتي عليه فتدبر

قوله وعن الثاني بمثله وهو ان التقييد المتاخر عن الاطلاق اثبات حكم آخر كالايجاب ايمان
الرقبة مثلا بخلاف العكس فانه لا يثبت حكما آخر لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة
فهو انما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم مناف لحكم نسخا كون ما ليس كذلك
نسخا ولئن تحققت المنافاة فذا ما ظهر له بالتامل وهو الملائم لما سبق ولئن كان لما في قوله
مجال كذا في شرح الشرح اقول الظاهر ان المنافاة منع قوله فانه لا يثبت حكما وذلك بانه يتوهم بل يثبت
حكما آخر هو جواز كون الرقبة كافرة فهذا الحكم رافع لحكم هو وجوب ايمان الرقبة فيكون نسخا

واقول لكن الذي يتوهم ان المطلق اذا وقع بعد المقيد حمل على المقيد بقرينة سبقه مقيدا كانه
اكتفى بتقييده سابقا فتذكره لا يثبت حكم مجدد بخلاف ما اذا ذكر المطلق اولا فانه محمول
على اطلاقه فكان يجزي كل رقبة فاذا ذكر المقيد بعده علم انه لم يجز الكافرة فكان هذا
حكما مجددا لم يكن قبل وهذا الكلام لبيان الفرق ولئن لم يتم اذا كان في مقام الدعوى لكن
يتم في مقام المنع كما نحن فيه فتدبر **قوله** والجواب انه لا نسلم انه اذا تقدم المقيد اقول بما
عرفت انه تعذر على دفع ذلك النقض فانه اذا ذكر المطلق بعد المقيد تحقق الاطلاق
فهم منه المقيد بقرينة سبق مقيدا وهذا بخلاف العكس فتامل واعلم ان هذا الجواب بالنقض
والجواب بالحمل الذي يتوهم في المعنى المجازي كذلك اما لا يفهم من اللفظ الا بعض القرينة وههنا كذلك

قوله ثم افاد ان التحقيق الغرض من هذا التحقيق ليس حل الدليل ودفع النقض بل المقصود
منه تحقيق ان التقييد مثل التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له
فكذا المقيد المتاخر ناسخ للمطلق المتقدم الباعث له على ذلك انه لم يتم الملازمتان في الدليلين
المذكورين لافادة ان المقيد المتاخر بيان لا نسخ على ما عرفت وللجواب عن المعارضة المذكورة
لافادة انه ليس بيانا بل ناسخا لبيان فاشار الى ما هو التحقيق واراد بالتخصيص في قوله
بعضه تخصيصه بالمؤنة او المسالة تخصيصا بالمعنى اللغوي للتخصيص المتناول للتقييد والتعزيز لك
لا لما هو العرفي من رجع احدهما الى الآخر وكذا عند قوله لا من تخصيص المطلق
وكذا التمثيل لذكر التقييد بما هو تخصيص العام فانه لا يجعل التقييد نوعا من التخصيص
لم يبال بالطلاق التخصيص على التقييد وكذا المسامحة في التمثيل بما مر في قبل تخصيص العام تنبيها
على المشاكلة والمناسبة بينهما وقد نبه الشارح على ذلك بقوله وانت خبير بانه لا يتوهم انه تمثيل
حقيقي للتقييد فتدبر وعلى ما قررنا ظهر ان قوله فكما تقدم الخاص آه صوابه فكما يوخر الخاص
بيانا للعام وكذا يوخر المقيد بيانا للمطلق او كما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
فكذا المقيد المتاخر بيان للمطلق المتقدم وغاية توجيهه ان معناه كما ان الخاص المتاخر بتقدم

يقدم في الاعتبار ويحمل على انه بيان للعام المتقدم لا نسخ كذا في المغني المتأخر **قوله**
لئن هذا من تخصيص العام وذلك لان منكا بتا في الصورتين نكرة في سياق النفي **قوله**
ويجئ ما ذكرنا هنالك اشارة الى مسئلة انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس لكن ما ذكر هنالك
هو انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بغير المديون
قياسا على الفقير وما ذكر للتخصيص عام ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محل التخصيص و
ايراد دليل وسؤال وجواب يصلح ايرادها في هذا المقام كذا في شرح الشرح اقول يمكن الجواب
بان مراد الشارح بالعام المخصص في الموضعين الخاص وهو الفقير والمديون ولا يخفى ان الدليل
الدال على جواز تخصيص العام بالقياس بانه يجئ خاص داخل تحت العموم على خاص اخر بجامع
ولئن الحكم الثابت للاصل وهو عدم تناول الحكم المثبت للعام يلزم ثبوته للفرع يجري
ههنا وذلك لان هذا انما يصح فيما اذا ثبت علية الجامع بين [illegible] المعتبرين
كالجامع بين الخاصين بالنص او الاجماع او خرج الاصل من ذلك المطلق والا فان
ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل والا على اطلاق الخبر ولا يخفى جريان الدليل المختار هنالك
ههنا وذلك بان يقال القياسات اذا كانت كذلك نزلت منزلة نص خاص في افادة
الظن فكان معتبرة جمعا بين الدليلين وكذا يجري الدليل الذي ذكره على مذهب [illegible]
الجبائي على انه لا يجوز التخصيص مطلقا ههنا واياه اراد بالسؤال وبالجواب ما ذكره من
الاجوبة عن هذا الدليل فتامل ويمكن ان يراد بالعام الذي ليس محل التخصيص العام المتحقق
في الفرع الذي لم يثبت تخصيصه بعد وبالعام الذي هو محل التخصيص ما هو المتحقق في الاصل
المقيس عليه وكانت الحوالة لا يعلق بما ذكر في هذه المسئلة وهو ان يكون الاصل المقيس عليه
مخرجا من العام المذكور وح لا يبقى التكلف في اطلاق العام الذي ليس محل التخصيص وفي
اطلاق العام الذي هو محل التخصيص فتامل هنالك اشارة الى تخصيص العام بالقياس لانه **قوله**
اعم من تخصيصه بالقياس على عام اخر هو محل التخصيص ومن تخصيصه بالقياس على امر

مخصوص

مخصوص حكمه مغاير لحكم العام كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بغير المديون
واخراج المديون عنه بالقياس على الفقير وكتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة بالحر واخراج العبد عنه بالقياس على الامة بجامع الرقية ويجب
عليها نصف ما على المحصنات اقول تخصيص العموم بالقياس بحسب المفهوم وان كان اعم من تخصيصه
بالقياس على عام آخر ومن تخصيصه بالقياس على امر مخصوص لكن ما ذكر هنالك كان مخصصا بالقسم
الآخر فالحوالة عليه تعسف تدبر **قوله** وهو تناول القول والفعل والمشترك والمتواطي
الخ لان الاجمال في المتواطي من جهة ان استعماله في كل واحد من افراده بخصوصه مجاز فاذا انتفت
قرينة صارفة عن الحمل على المفهوم الموضوع له اللفظ فيحمل على خصوصيات الافراد فاذا لم يكن
قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال اقول يرد على التعريف الذي ارتضاه المص انه غير مطرد
لصدقه على اللفظ الذي يراد معناه المجازي من غير بيان ذلك المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة
على المعنى من حيث انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والا اختل العكس بالمشترك عند عدم البيان فانه
مجمل مع انه يفهم جميع معانيه ويخطر بالبال عند تذكر الاوضاع على ما قال الاسنوي في شرح الشرح
بانه ليس مجملا ويمكن ان يجاب بان المراد بفهم المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي كان مراد المتكلم
في استعماله بحسب الواقع او كان مراده بمعتقد قانون الاستعمال ومعتقد قانون الاستعمال
لا يكون مرادا وقانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن المعنى الموضوع له
يقتضي ان يكون المراد المعنى الموضوع له لا المعنى المجازي والمخاطب حين استعمال ذلك اللفظ
بلا قرينة صارفة حمله على المعنى الموضوع له فيفهمه من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن مرادا له في
الواقع وذلك اللفظ مع الدلالة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مرادا بمعتقد قانون الاستعمال
وهو المعنى الحقيقي فلم يكن مجملا **قوله** وهو غير مطرد ولا منعكس قال في شرح الشرح يمكن دفع
امثال هذه العناية بان المراد باللفظ الموضوع وبالشرعي اطلاق اللفظ عليه
لغة ولئن لم يكن الا باتفاق الخارج وبفهم الشرعي فهم على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال لما سبق في بحث

[illegible]
بعد قوله المعتبد لكان ذكر ان الاجمال التلخيص تحقيق
العبد الذي يحصل الاجمال الذي المرتين ع
الكلام اما دليل على تعيين المخصوص وقائل
١٢

المشترك والمقسم تعريف المجمل الذي هو من اقسام المتن وهو لا محالة لفظ اقول ثم اكله
حتى يمكن دفع الاعتراض الاول الوارد على العكس بما ذكره غير صواب وذلك لان المعترض
بعد حمل الفهم على فهم المعنى على انه مراد اورد هذا النقض ولهذا اورد النقض بفهم احد
محامله لا بعينه لا بفهم كل واحد من محامله بعينه اذ لو حمل على مجرد الخطور بالبال لنقض بفهم كل
واحد من معاني المشترك اذ اللفظ المشترك عند اطلاقه يخطر جميع معانيه بالبال بالنسبة
الى العالم بوضعه لها على ما مر سابقا ذلك وتوجيه النقض بعد هذا الحمل على ما ذكره ان اللفظ
المشترك يفهم احد محامله لا بعينه على انه مراد اذ عند الاطلاق علم المخاطب ان مراده اما هذا
واما ذاك فالصواب في الدفع ان يقال المراد بفهم المعنى ان يفهم المعنى المراد فهمه بعينه وههنا
ليس كذلك ثم اقول هذا النقض يرد على تعريف المحكم اذ دلالته على احد محامله لا بعينه متضح لانا نقول
عند اطلاق المشترك بلا قرينة لا يحمل على مفهوم احدهما لانه غير الموضوع له بل هو معنى مجازي
للفظ المشترك بل يحمل على كل واحد منها بدلا بان يعلم المخاطب ان مراد المتكلم اما هذا
واما ذاك لكن لا يعلمه على الخصوص بعينه ثم ان كان كذلك لم يكن متضح الدلالة على المعنى
المراد لان اتضاح الدلالة على المراد بان لا يتردد المخاطب فيه فتدبر ولو سلم ان دلالة المشترك
متضح بالقياس الى المفهوم المردد لكن يصدق عليه انه متضح الدلالة بالنسبة الى الخصوصيات
فيصدق عليه انه غير متضح الدلالة في الجملة وهذا يكفي لصدق التعريف وهذا جدلي والتعويل
على الاول فتذكر **قوله** فانه انما يعرف من البيان لا منه اشارة الى ان منه صلة المعرفة وبناء
الايراد عليه ولا يمكن حمله على انه صلة المراد والا لم يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل
لانه يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار ان منه صلة المراد ودفع
يرد بطلان العكس بجميع افراد المجمل اذ المراد ان المجمل ما استعمل على وجه لا يمكن معرفة ما اريد منه
بذلك الاستعمال ولا بد من اعتبار هذا القيد في تعريف المجمل بالضرورة لكنهم لم يذكروه لسبق
الذهن اليه وذلك لان اللفظ المشترك لم يكن متصفا بالاجمال قبل الاستعمال او الاخذ

جميع استعمالاته

جميع استعمالاته اذ ظاهر انه عند استعماله مبينا لم يكن مجملا بل عند بعض استعمالاته
وهو استعماله غير مبين فالفرق بين اللفظ المجمل وغيره بتغاير الاستعمال لا بتغاير
نفس اللفظ ومن ثم فلا بد في التعريف من اعتباره ولو لم يعتبر هذا القيد في تعريف المقسم
لورد عليه هذا النقض اذ قد يصدق على المشترك المبين انه غير متضح الدلالة في الجملة
اي عند عدم البيان وكذا التعريف المنقول ويمكن ان يجعل منه صلة المعرفة بان يقال
المراد من معرفة المراد ~~المعرفة المراد~~ من اللفظ فهمه منه ودلالة اللفظ عليه ولا شك
ان اللفظ المشترك دال على المعنى المراد والقرينة شرط للدلالة والمراد من معرفة المراد
منه اعم من ان يكون اللفظ الدال مستقلا في هذه المعرفة او يكون بمعونة القرينة لا يقال
ثم لا يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل اذ يمكن الفهم منه بمعونة القرينة لانا نقول قد
عرفت ان قيد الاستعمال يجب اعتباره وعند هذا لا نقض واعلم ان ما اورد من النقض
باللفظ الذي يراد منه المعنى المجازي من غير قرينة صارفة مع جوابه جار في تعريف ابن
الحسين وكذا التعريف المنقول فتامل **قوله** ودفع التركيب لا خفاء في اجمال المشترك بعد
الاستعمال ولئن لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فانه لا يتصور اجماله بدون
التركيب مع الغير واما النوع الاول منه فانه يحصل بالتركيب مع ~~الغير~~ الغير فالاجمال
فيه في نفس المركب من حيث هو مركب من الاجزاء وفي الانواع الاخر الاجمال في المفرد
الواقع في التركيب فالاجمال فيها في المركب مع الغير من حيث هو مركب معه وكذا الاجمال
في صورة تعدد المجاز ~~وتعدد المجاز~~ وتعذر الحقيقة لا يتصور ما لم يعتبر في التركيب
~~[illegible]~~ اذ لا يمكن الحكم بتعذر الحقيقة ما لم يدخل في التركيب وايضا يحصل التركيب من
اللفظ مع المانع والمخلص ان الاجمال قد يكون في المفرد اي لم يعتبر من حيث انه مركب مع الغير
ولا من حيث انه مركب مع الغير وقد يكون في المركب من الغير وقد يكون في المركب مع الغير وهذا الاخر
يتنوع على اقسام ذكرها **قوله** مثل تخصيص مجهول اراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو

والمخلص

اصطلاح الحنفية او ما عدا الصفة والاستثنا بقرينة المقابلة والثاني اولى وافيد **قوله**
انما هو تحريم الفعل المقدم من ذلك **اقول** لا يخفى انه قد يكون المقدم من الاتيان افعال كثيرة
وح لا **يخفى** ينبغي تخصيص البعض بالاخبار والا لزم الترجيح من غير مرجح فيلزم الاجمال
بالمال بعبارة لانه ظ في اخبار الجميع حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح كما قالوا في **ان** العام الحقيقة
في المقام الخطابي والمال يلزم انه يحمل وكلام الله مخصص بما عدا هذه الصورة ثم اعلم انه
يمكن القول بان العرف في مثله ذلك حتى لا اهل العرف فهو اخذ المعنى من مثله من غير
حاجة الى ان يقدر الفعل في نظم الكلام وكذا الحال في مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان
واراد بقوله ما يقدر للضرورة يقدر بقدر بقدر الضرورة ما يتناول التقدير بحسب اللفظ
او بحسب المعنى فلا يتوجه انه يمكن تقدير لفظ واحد شامل للكل لان هذا زيادة على الضرورة
بحسب المعنى **قوله** فان لم يثبت في مثله عرف في الطلاقه على البعض **اقول** لا يخفى عليك ان هذا الكلام
غير ملايم لنظيره من الشق الثاني حيث زاد فيه لفظ الصحة المشعر بان المعنى العرفي هو القدر المشترك
بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه لفظ المسح لكنه ملايم للدليل الذي ذكره لان مقتضى الدليل
البعض بخصوصه ففي كلامه اضطراب **اقول** في توجيهه وجهين **احدهما** انه قد ورد في المعنى العرفي
في اثباته فيه شان القدر المشترك هو المذكور في الاحكام **وثانيهما** خصوص البعض وهو
المشهور من مذهب الشافعي فعنده ان مسح بعض الراس واجب ومسح كله سنة وعليه معظم
الصحابة ولا يخفى عليك انه اذا كان المراد القدر المشترك كان الواجب بحسب المال هو البعض
لانه اذا اتى بالبعض فلا ان ياتي بالبعض الاخر حتى يتم الكل حصل الواجب والباقي كان مندوبا
او مباحا فوجوب القدر المشترك يرجع الى وجوب البعض اي بعض كان فالشافعي المحقق
اشار في اخذ الشقين الى احدا ردين منه دون الاخر الى اخر ثم **استدل** على خصوص البعض المتيقن
ما لا ان مال الروايتين واحد وان كان بينهما فرق من جهة انه على الرواية الاولى اذا قصد
الكل من حيث انه فرد لما هو الواجب كان الاتيان به اتيانا بالواجب بخلاف كونهما متشركان في

وعلى الرواية الثانية يكون الاتيان بالكل اتيانا بالواجب ثم

لان الاتيان

لان الاتيان بالبعض اتيان بالواجب ففي تقريره اوضح الى ذلك **وثانيهما** ان المراد
في الشق الاول هو صحة ارادة البعض ايضا بقرينة الثاني الا انه عبر عنه بهذا ايماء الى رواية
اخرى منه ومقتضى الدليل ليس خصوص البعض بل انه صح قولهم مسحت وجهي مثلا بالمنديل
اذا مسح ببعض المنديل كذلك اذا مسح بكل المنديل صح هذا الاطلاق اتفاقا لان صحته ان البعض
تحصيل في ضمنه بل من حيث ان المسح بالمنديل يتناولهما وعلى هذا فقول الشارح في تقرير الدليل
انما هو البعض انه ليس مقصورا على الكل فتدبر وشار بلفظ الطارئ الى تقديم العرف على اللغة
فلا يحصل الاجمال بسبب تعدد وضع اللغة والعرف ثم وضوح دلالته في العرف على ما يعم
للبعض يحتمل ان يكون من جهة لفظ المسح على ما نقل عن الامام ان الافعال في وضع اللسان
بعضها ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت راسي كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب
فلذلك اوجب استيعاب مغسولات الوضوء والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس
فلان لم يقتض الاستيعاب ولكن المسح من هذا القبيل لان من حلف لا يمسح راس فلان حنث
بالقليل ويحتمل ان يكون من جهة استعمال البا الداخلة على المعقول البعض وهذا هو الذي
بني عليه الدليل المذكور ثم انه لم يذكر دليل الحنفية تعالوا على ما هو دائر في الكتاب بل ذكر دليل
من قال بكونه عرفا في البعض تعالوا وذلك ان هذا ليس مخالفا لمختار المتن فلهذا ازاد لفظه
عليه لفظ قدمع الواو اشارة الى ذلك ثم تقرير دليل الحنفية على انه مجمل في حق المقدار ان
يفعل البا ... حيث مسح على ناصيته وهو ان البا متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله
فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الالة
فيستوعبها دون المحل كما في الاية فيقتضي ممسوحية بعض الراس وليس المراد اقل ما يطلق عليه
اسم البعض بحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتماله الثلث والربع والسدس وغيرها
والجواب ان هذا انما يتم لو لم يكن الترتيب واجبا في الوضوء وهو غير مسلم عند الخصم ولو سلم ذلك
فانما يتم لو لزم من تقييد المطلق من وجه تقييده من جميع الوجوه حتى لزم من عدم ارادة البعض

على الاطلاق ارادة بعض معين بالمقدار وليس كذلك اذ يجوز ان يتعين بعد هذا التخصيص
على اطلاقه فتدبر اقول وايضا لا يطلق المسح على الغسل في العرف ولهذا وقع في الكتاب
مقابلا للغسل كما في آية الوضوء وكونه مقدمة للغسل عادة ممنوع اذ لا يطلق هنا المسح ٤
في زعمهم فتأمل **قوله** العرف في مثله اراد به العرف المجازي ثم الاباء في ما سبق من فرض
نفي العرف اللغوي اي كونه حقيقة عرفية لغوية ونفي العرف الشرعي اي كونه حقيقة شرعية
قوله لانه تردد بينهما اقول اي ليس اللفظ مرددا بين نفي الصحة وهو مآل نفي الفايدة
ونفي الكمال فاللفظ ليس مجملا بالقياس الى احد من اهل اللغة والعرف بل يحمل كل صاحب
مذهب على ما يوافق عنده واما المعنى الذي لم يعرف انه ظاهر في اي معنى كان فليس الكلام
معه ولو سلم فليس الاجمال بهذا الاعتبار بل الابهام بالنسبة اليه عارض لجهله بما كان
اللفظ عرفا فيه ظاهرا وفيه بحث لانه لا يريد ان كل صاحب مذهب لا يجوز كون اللفظ عرفا
~~فيه ظاهرا~~ في المعنى الآخر مطلقا ولو على سبيل المرجوحية فكابرة اذ اطلاق
مثل هذا اللفظ على كل منهما عرف شايع ولئن اريد انه ليس عرفا في الآخر ولا مساويا
بل كان مرجوحا فيه على ما يدل عليه لفظ الظاهر ففي معنى نفي تردد اللفظ بينهما انه لا تساوي
بينهما فبعد تسليم كونه مترددا بينهما لا يصح منع وقوع الاجمال بمنع التساوي وبهذا ظهر انه
انه اراد المعنى الاول وما رأيت فيه سابقه من المكابرة فان لو سلم انه متردد بينهما اي في الجملة
قوله لقطعنا بصحة بعض اليد اقول نعلم كونه حقيقة في الكل ~~واما احتمال كونه حقيقة~~
~~في الكل~~ واما احتمال كونه حقيقة في القدر المشترك ايضا ولئن صحة بعض اليد بهذا الاعتبار
كما في صحة اطلاق بعض القرآن على آية مثلا على ما مر في مبادي اللغة فيدفعه ان الاشتراك
خلاف الاصل ولو ثبت اطلاقه على البعض ينبغي حمله على انه مجاز فيه لما عرفت ان المجاز
خير من الاشتراك فتدبر **قوله** لزم الاجمال وانه خلاف الاصل اقول ضمير انه راجع الى كون
لفظ اليد مشتركا وهذا لو كان يجب الكل استثنا لنقيض المقدم وانه لا يجوز لكن يجب الحقيقة

استثنا

استثنا لنقيض التالي بأنه انه قد وقع في المتن هنا قلب بان وضع المقدم موضع التالي
والتالي موضعه فالمقدم حقيقة ما جعل تاليا والتالي ما جعل مقدما واما حمل الكلام على انه لما تحقق
المساواة بين المقدم والتالي فاستثناء نقيض المقدم ينتج بناء على انه استثنا النقيض
اللازم على ما في شرح الشرح فاقول غير صواب اذ تعبير الكلام بهذا التوجيه مستلزما على قصور
واستدراك اما الاول فلان الاستثناء قيد الكلام ليستدل بها هنا احد جزئيها لم يكن مذكورا
وهو استلزام الاجمال للاشتراك في الدليل بل ذكر بدلها مقدمة اخرى واما الثاني فلان
استلزام الاشتراك للاجمال هو الذي جعل جزء القياس الاستثنائي كان مستدركا وحاصل
الحاصل ان ما هو ضروري لم يكن مذكورا في القياس وما لا مدخل له في الدليل كان مذكورا في موضعه
اللهم الا ان يقال اريد بهذا المذكور ما هو لازمه نظرا الى خصوصية المادة على ان دعوى المساواة
ممنوع لان الاجمال اعم من الاشتراك اللهم الا ان يقيد الاجمال بخصوص المحل فتدبر وتحقق
توجيه الكلام ان اداة الشرط يدخل غالبا على الجزء الاخير للسبب والاصل عدم سبب آخر فيلزم
من انتفائه انتفاؤه واعتبار مفهوم الشرط مبني على ذلك اقول يرد عليه مثل ما يرد على
ما في شرح الشرح لان منطوق السببية او كونه جزء السبب الاخير استلزام السبب للمسبب وليس
هذا مفيدا هنا بل المفيد هنا عكسه واما ان الاصل عدم سبب آخر فيعلم من الخارج لا من
دلالة الكلام عليه وهذا غير لازم منه بل هذه مقدمة اخرى غير مذكورة فالمذكور غير مفيد والمفيد
غير مذكور **قوله** فيكون حقيقة لاحدهما دون الاخر بعينه اقول فان قيل فيه اجمال بناء على انه لم يعلم
انه في اي معنى حقيقة اذ لم يعلم ذلك من هذا الاستدلال كما فهم من دليل المقر فاذا اطلق
بلا قرينة لم يعلم انه ما المراد قلت هذا ليس اجمالا ولم يعدوه من اقسام الاجمال بل في ذلك
الحقيقة القياس بين المعنى اللغوي والمجازي يندفع بالنظر الى ما ذكروا من العلامات فتأمل وقس عليه
نظايره **قوله** وقدم عن هذه ان المجاز خير من الاشتراك فيندفع المعارضة **قوله** وانما
يكون مجملا على تقدير واحد اقول هنا احتمالات ثلثة اخرى ان يكون مشتركا بين الاثنين مجازا

في الآخر ولن يكون مشتركا فانه لفظ المشترك بين الاثنين وبين الآخر ولن يكون حقيقة في القدر
المشترك بين الاثنين ومجازا في الآخر ولا يخفى انه يتحقق الاجمال ههنا على تقدير من الاولين
دون الثالث فاذا ضممنا هذه الثالث الى الثلث المذكور في الكتاب كان احتمال الاشتراك
مساويا للعدم فان تمسك في دفعه بان الاشتراك خلاف الاصل كان رجوعا الى الاستدلال
الاول والجواب ان هذه الاحتمالات بعيدة يمجها الطبع فلم تعتبر ولم يقع فيما ذكرنا **قوله** وعلى
التقدير من الاخيرين لا اجمال فان قلت على تقدير ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
يمكن تحقق الاجمال بان قد وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي من غير نصب قرينة
معينة للمعنى المجازي ومع تقدير التواطؤ ايضا يتصور الاجمال بالقياس الى افراد المعنى الموضوع له
على ما مر في اول بحث الاجمال قلت المراد الاجمال مع قطع النظر عن اعتبار الامر الخارج كالقرينة
الصارفة وفي صورة التواطؤ ايضا لم يتحقق الاجمال ما لم توجد قرينة صارفة عن نفس المفهوم الموضوع له
على ما عرفت فتذكر **قوله** وهو عدم لزوم الاجمال اقول هذا ملايم للاستدلال الاول على ظاهر
تقريره الذي كان فيه نوع ما ولا يلايم الاستدلال الثاني المذكور آنفا بل الحق ان يقول وهو
كونه واحدا بعينه اقرب من وقوع واحد بعينه وعدم لزوم الاجمال لازم له فوضع اللازم
مقام الملزوم واريد به الملزوم على طريق الكناية ولا يخفى جريان هذا الجواب الذي بعده
في الاستدلال الاول ولعل الاكتفاء بذكره على الاستدلال الاول لذا وقد قيل في هذا المقام
حيث التزم انه لا يثبت اللغة بالترجيح وما يجري بعد هذا الفصل انه من المواضع التي يدل
على ان الدليل المركب من المقدمات الظنية لا يفيد الظن بالنتيجة كما قد اشار اليه في اوائل الشرح
بقوله وفيه بحث مذكور في الكلام واقول ما سبق منه الاشارة ينبغي حمله على الدليل الذي عند اصطلاح
الاصول كوجود الغيم الرطب بالنسبة الى المطر واما اذا حمل الدليل على ما هو مصطلح ارباب
المنطق وهو المركب من المقدمات فلا يمكن تخلف الظن بالنتيجة عن ظن المقدمتين لكون النتيجة
مندرجة في الكبرى فاذا فسد الظن بالنتيجة فسد الظن بكلية الكبرى مثلا اذا قيل هذا الشخص

نقل

يطوف

يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فاذا لم يحصل الظن بكون هذا الشخص
سارقا بل العلم بحاله انه ليس بسارق فسد الظن بكون كل من يطوف بالليل فهو سارق واما
كلام الشارح ههنا وما يجري فيبتني على ان مثل هذا الظن لا يعتبر في معرفة اللغات بل لا بد فيه
من النقل عن ائمة اللغة احادا او تواترا على ما مر وانه لا يحصل الظن بمجرد الاستحسان
فتأمل ولا تخبط واعلم ان بين عدم الاجمال الذي كان يتصور من جهة لفظ القطع فكأنه
استدلال على ما هو بعض المذهب المختار واما الجزء الاخر فلعله استدلال في الاحتمال الثلثة
بدليل واحد مذكور في الدليل المختار او نقول ما ذكر في لفظ اليد جار في لفظ القطع كما لا يخفى
والمراد من الابانة رفع اتصال العضو بالكلية فظهر الفرق بينها وبين الجرح **قوله** قالوا اولا
ما يفيد معنيين اكثر فائدة اقول فيه ان لا اثنينية ههنا لكن يخالف الشرح من الشرطية البينة ادعاها
المصنف فلا معنى لاستعمال لفظ قالوا ويمكن ان يكون استعماله بناء على ان المصنف تردد في اجماله
وجوزه وهذا القائل يجزم انه لا مجال للتردد والتجويز بل عدم كونه مجملا مقطوع به ثم لا يخفى
ان الدابة اذا اريد بها الحمار والفرس كان موضوعا للقدر المشترك فكان متواطئا لا انه
موضوع لكل واحد مرة اخرى ولا انه موضوع لمجموعهما ثم يتوجه انه على هذا التقدير ايضا كان
مفيدا لمعنى واحد اللهم الا ان يراد بافادة المعنيين افادة ما يكون محتملا لمعنيين وهو
المعنى الكلي المشترك وانت تعلم ان دفعه عن الدليل بهذا الوجه وان كان ممكنا لكن دفعه عن
المعارضة بهذا الوجه فيه تعسف ما واراد بقوله فكان جعله من الاكثر هو الاظهر ان ما ذكر ثم
يدل على رجحان ارادة المعنيين وما ذكرنا على رجحان ارادة المعنى الواحد والرجحانان
تعارضا وتساقطا فحصل الاجمال **قوله** اللفظ قد يرد من الشارع وله محملان الفرق
بين هذه المسئلة والتي بعدها ان في هذه المسئلة اللفظ يرد من الشارع وله محملان احدهما
انه يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوي اي وظيفة اللغوي ان يقصده ويبينه مثل
ان يقول في المثال المذكور الاثنان جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين يسمى

[illegible]

سلطان العلماء

جماعة في اللغة والآخر في متعلق الشرع وكان وظيفة الشرع بيانه وذلك بان يكون المراد
في المثال انه يحصل بها فضيلة الجماعة اقول في مثال الطواف يحتمل احتمالا آخر على القول
بالحقيقة الشرعية وهو ان يكون المراد انه يستر صلوة في الشرع فيكون بيانا للمستر الشرعي وفي المسئلة
الآتية ان يكون لفظ ورد في كلام الشارع وكان يحتمل ان يكون المراد المعنى اللغوي وان يكون
هو المعنى الشرعي فهل ذلك اللفظ مجمل بينهما اولا والشيء في تحرير المسئلتين بحث يظهر ذلك
الفرق والجمع على الناظر فانتبه قوله فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشرع هل يكون ظاهرا
في معناه الشرعي او يكون مجملا بينهما اقول ههنا بحث وهو انه قد مر مرارا ان اللفظ لا يكون
مجملا بين المعنى الحقيقي والمجازي وظاهر انه على القول بالحقيقة الشرعية كان هذا اللفظ الوارد
في كلام الشارع اذا استعمل في المعنى الشرعي كان استعماله حقيقة واذا استعمل في المعنى
اللغوي كان استعماله مجازا صرح بذلك ائمة علم المعاني والاصول فالقول بالاجمال ينافي
ما مر ولعل هذا القائل لا يقول بنفي الاجمال في اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت
انه فاسد اذ اللفظ عند القرينة محمول على المعنى المجازي وعند عدمها محمول على المعنى الحقيقي
فلا اجمال فان قلت الشارع اذا تكلم بعرف الشرع فاللفظ حقيقة في المعنى الشرعي ~~مجاز~~
مجاز في اللغوي واذا تكلم بعرف اللغة كان الامر بالعكس فاذا اشتبه الحال حصل
الاجمال قلت الظاهر ان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية
ولهذا اورد حديث دعي الصلوة ايام اقرائك ههنا ومعلوم انه كان التكلم بعرف
الشرع دون اللغة ولو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا نسلم دليل الخصم اذ لا نسلم ان ذلك
عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك من عرف اللغة وكان
الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل اللغة الذي يتمسك بان الظاهر من حال الشارع ان
يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام الشرعية
لا مطلقا وح لا مجال للاجمال فتامل فيه قوله اذ لا يدل على الصحة فيجب اذ لا يلزم من عدم

دلالة النهي

دلالة النهي على الصحة عدم الدلالة مطلقا بل يفهم الصحة من مصدر ذلك الفعل اذ المفهوم منه
انه محمول على الشرعي وان الشرعي هو الموافق لامر الشارع الصحيح شرعا اقول يندفع بهذا التقرير
ما قيل في تقرير الكلام القائلون بصحة المشهورة قائلون بان الدال عليها انما هو النهي ومعنى
الصحة موافقة امر الشارع فاذا انتفى الامر الدال عليه انتفت ثم لا يخفى ان مقتضى
ما ذكره الغزالي من الدليل من انه لا يمكن حمله على المعنى الشرعي يدل على تعيين اللغوي وح
لا اجمال فرجع الى المذهب الرابع اللهم الا ان يقال في استدلال الغزالي الحمل على الشرعي متعذر
واللغوي منتف بما ذكر خلاف عرف الشرع فيلزم الاجمال بين المعاني المجازية اقول وانت
تعلم ان هذا الدليل بعد هذه الضميمة انما يتم لو ثبت ان مجازاته متعددة وانه لا ترجيح
لاحدها على الباقي وكلاهما ممنوع فتامل اقول يمكن توجيه كلام الغزالي بما يندفع عنه الجميع وذلك
بانه بقي على القول بالحقيقة الشرعية كان عنده لفظ الصلوة مثلا موضوعا للصلوة
الصحيحة شرعا وتسمية غير الصحيح صلوة لمشاكلته له وتقسيم الصلوة الى الصحيح وغيره مبني
على التجوز اذ لفظ الصلوة في عرف الشرع يحتمل ان يكون للاركان فقط
او لجامع الشرائط وهو اختار الثاني والتقسيم الى الصحيح والفاسد لا يؤيد الاول اذ
كان الصلوة الفائتة منها شرط الستر صلوة فاسدة كذلك الصلوة الفائتة منها جزء
ايضا ليس صلوة فاسدة وكان الثاني مجازا فكذا الاول وعند هذا ظهر اندفاع ما في الشرح
ونظير هذا ما في بحث الاستثناء من ان العشرة التي اخرجت منها ثلثة اطلاقها على السبعة
مجازا واما جوابه عن ما ذكره الغزالي بتقدير وجوب الحمل على اللغوي فلا اجمال فالجواب ان
الاجمال من جهة تعدد المعاني المجازية احدها المعنى اللغوي والآخر ما هو على صورة المعنى
الشرعي وليس كذلك وفي صورة دعي الصلوة ايام اقرائك الزام انه يحمل على الدعاء والاركان
الفاسدة لكن بالبيان يندفع الاجمال واما ما ذكرنا وقررنا فيندفع بان المراد بدلالة
على الصحة اذ يدل على ان هنا صحيح لا مجرد حظور الصحة بالبال واذا لم يكن ههنا ما يدل على انه

صحيح فلا يصح اذ قد تقرر ان كل حكم ليس له مدرك شرعي فلا يتحقق فتامل **قوله** ولا يخفى
انها مناقشات واهية وذلك لان المراد من الاخراج عن حيز الاشكال الذي لا يوجد
مشكلا والتجوز في الحد مع القرينة وهي كون الكلام في اللفظ وقيد الظهور لزيادة التوضيح
ومثل لا يستنكر تكرارا ولما كان هذه الوجوه لدفع الايرادات ظاهرا قال انها واهية
قوله فانه لا يعد ذلك مؤخرا لمجاز دنا اقول في هذا المثال لا نسلم انه مبادر بل يعد انه
مؤخر وذلك لان المطلوب في هذا الامر هو الدخول في البصرة فاذا امكن له تحصيل
هذا المطلوب في زمان قليل فتحصيله في زمان طويل كان تاخيرا وتعطلا ولو سلم بمثل لم يقال
سافر الى البصرة لكان سالما عن ورود هذه المناقشة **قوله** بانه اذا تقدم
الفعل وهو طواف فان اقول هذا بناء على دليل وجوب تاخير ما مر في بحث
السنة وتخصيص النسخ بكونه في حقنا بناء على تخصيص قوله الاية على ما يدل عليه ظاهر
الامر واذا كان ما ماله ان الحد يلزم النسخ في حقه ايضا فاكتفى بما هو اقل في واعلى سبيل
التنزل والاستظهار **قوله** على المخرج منها على لفظ المفعول انما قيد بذلك لان
دلالته على المعنى الآخر قد يكون اقوى كما في رقبة مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة
دلالته على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه لكن دلالته على اخراج الكافرة
من طريق المفهوم ربما يقال انها اضعف **اقول** هنا بحث وهو ان ما ذكره هنا من الغاء
دلالة العام وابطال دلالة المخصص يناقض بظاهره ما ذكره سابقا في فصل بيان
تعارض العام والخاص حيث قال في جواب حجة الجبائي على عدم جواز العمل بالقياس
وهو انه يلزم تقديم الاضعف على الاقوى بان ذلك انما لا يجوز عند ابطال احدهما فان
الاقوى يبطل الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوى وهنا ليس كذلك فانه اعمال لهما وما
ابطال لشيء منهما ويمكن توجيهه بان المراد بهنا بالالغاء والابطال عدم العمل بمقتضى
الظاهر فيه العموم **اقول** الكن يبقى بهنا شيء آخر وهو انه اذا احمل المخصص المرجوح المساوي

[margin note] لكن لا يخفى انه لا ينطبق على المثال على ما تحقيقه لكن
المراد الشروع من البصرة لو قطع تمام المسافة
الا انه بمجرد الشروع في السفر انه يصدق انه
ساقرالبه ويتحقق حقيقة السفر الى البصرة على خلاف الفعل
البيان فانه لا يتحقق الامتثال ... الا بعد
الطول من القول الذي تاخر البيان ...
طول مدة الفعل ولو كان المراد ... المسافة
الى البصرة قطع تمام ... المراد
تنبيها على البصرة وذلك ...
التي من دخول البصرة فهو ... يرد عليه انه
منطبقا على ما نحن فيه لكن ... فيه
الامر انه مبادر بقطع تمام ...
بمجرد الشروع في السفر لو الامر قطعها
بطريق اقصر كما ذكره ان تاخر البيان الفعل
بعينه وما ذكر بالنظر الى المثال المنطبق لما نحن فيه الفعل
هو ما ذكره ... الجواب ... صحيح فتامل
الطول ... تاخر البيان ... قطعا فتامل

كان اعمالا للدليلين وهو اولى من الغاء احدهما وقد مر مرارا وايضا قد مر في مسئلة
المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظاهرت اعتق رقبة وقال ان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة فالمختار
حمل المطلق على المقيد فيجعل المطلق مقيدا من جهة مفهوم المقيد وكذا مر مثل ذلك في مسئلة
كون العام مخصصا بالخاص يوافقه منطوقا ويخالفه مفهوما ففي المسئلتين يعمل بالمفهوم الضعيف
ويترك ظاهر العموم والاطلاق فهل هذا الا تناقض فتامل جدا فتدبر **قوله** فان احدا
لم يقل بوجوب التاخير لا يخفى ان هذا انما يتم في الاوامر الغير الموقتة كالامر بالغزاة
دون الموقتة كالصلوة والزكوة وعند ذلك ظهر وجه تخصيص الشارح الاعتراض بالدليل
الاخير فتفكر **اقول** لا يخفى ان المراد من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة الى الخطاب ليس المراد
منه جواز تاخيره عن وقت الخطاب من حيث انه خطاب اذ ذلك لا يمكن فالجواب الاول الخ
فالخطاب توجه الكلام الى الغير للافهام على ما مر والادلة المذكورة لا تنهض عليه بل المراد
التاخير عن نزول الخطاب ووجوده البناء والمراد التاخير عن وقت الحاجة فقد فسره في شرح
الشرح بالتاخير عن وقت تنجز التكليف وذلك في الواجبات الموسعة كصلوة الظهر مثلا
تمام الوقت وقت تنجزه فلا يجوز تاخير بيان صلوة الظهر عن دلوك الشمس وقد بين الشارح
جوازه على جواز تكليف ما لا يطاق وهذا يقتضي ان يكون وقت الحاجة هو آخر وقت
الظهر مثلا والا فلا يلزم ان يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق نعم
يلزم ان يكون تجويزه اول الوقت لا فائدة فيه وقد مر ذلك في مسئلة فرض آخر الصلوة
مع ظن السلامة فتذكر **قوله** الجواب منع كونها بقرة معينة ذكر في شرح الشرح كان
قيل لا توجه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل ولا الاستدلال على نفي ما منع قلنا المراد
المنع بالمعنى اللغوي والاستدلالات معارضات **اقول** يظهر مما ذكره التفتازاني في الادلة
الثلثة وذلك ما نقل عن ابن عباس في الرواية يدل صريحا على ان المراد بالبقرة كانت اول
الامر هو بقرة ما فلا يحتاج الى بيان ثم بعد تشديدهم على انفسهم وتعنتهم شدد الله عليهم

فيحمل البقرة على المعين ويتبين المراد معه البعيد فسقط ودليلهم الثلثة اما الاول فلانه يدل
على انها كانت معينة بعد السؤال وهو تم ولا يفيد مطلوب الخصم واما الثاني فلان تبديل المعين
ان سبب تجديد الامر منع عدم التجديد بهذا المعنى ولئن اراد بالتجديد ما يكون على سبيل الا
ستيناف والاستقلال فلا نم لزومه فيجاز فيمنعنا واما الثالث فلان مطابقة ذبح المعين
للامر لانه ذبح معينا على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم قالوا الآن جئت بالحق يدل على تعيين
المامور به بعد السؤال لا قبله فتفكر **قوله** واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد
المتكلم اقول لانه يجب عليك انه يكون لنا يعني في تقرير الدليل لو امتنع لامتنع لجهل مراد
المتكلم الى آخر الدليل وضاع القضيتان لانه لا يدخل التقسيم على الفرد رسه والنظر به
اذ على تقدير كونه ضروريا لا يصح الاستدلال عليه ثم اقول الاظهر في بيان امتناعه لو كان
كان لجهل مراد المتكلم تعليل للامتناع بالجهل بحسب الواقع ولا يمكن هذا الاستدلال عليه
حتى ينافي الضرورة على ان الضرورة قد يتنبه عليه **قوله** وانه لا يصلح الا ما كان النسخ
اقول فيه نظر لان الفرق بينه وبين النسخ ظ اذ المكلف به هاهنا غير ظ بخلاف النسخ فان غير
الظ فيه هو زمان انتهاء التكليف لا المكلف به والتفصيل هذا لا ينتهض على من قال
بوجوب البيان في النسخ ايضا كابي الحسين على ما مر **قوله** ولا جزم به غاية عدم الوجدان
اقول ثم بل قد يحصل الجزم به وذلك بالعلم بوقوعه كما في الامثلة المذكورة لكن هذا
لا يثبت عدم المانع بل لما يثبت اصل الدعوى وهو الجواز فلم يحتج الى التمسك بعدم المانع
وانما يثبت الجواز ان العلم به على عدم المانع ولم يتعرض لوجود الدليل لانه لم يكن الجواز فيه
الاصل لم يكن كونه دليلا لا يكفي بل لا بد من ضميمة العلم بعدم المانع اقول وبما قلنا ظهر ان لكنه
الايراد الذي ذكره في شرح الشرح حيث قال يحتمل ان يمنع استناد الجواز الى عدم المانع
بل الى وجود الدليل ليس على ما ينبغي فتدبر **قوله** لو جاز ذلك فاما لفائدة معينة اقول لا يكفي
لنا هذا الدليل جار في امتناع تاخير البيان في المجمل بل ظ قوله والتكليف به مع عدم

الفهم

الفهم اظهر انطباقا على صورة المجمل اذ في صورة الظ يفهم الظ ولئن لم يكن مرادا واما
الثاني الدليل فظ انه لا يجري في المجمل وذلك لانه يحتمل ان يكون في صورة المجمل المقصود تفهيم احد
المعنيين مجملا فتدبر **قوله** لانه ظ في الدوام بنا في الاوامر غير ظ لما مر ان الامر لا يدل
على الدوام والتكرار بل الظ لكن النسخ لا يتحقق بمجرد ذلك بل لا بد من ان يكون فيه دلالة
على الاستمرار ثم هذا النقض انما يرد من قبل من يفرق بين النسخ والتخصيص مثلا واما فلا
نقض وهو ظ **قوله** عبد الجبار ومتابعوه نبه بذلك على دفع اعتراض العلامة حيث قال
لو لم يتوسط الم شبهة لانه ما خبر بيان المجمل بغير قولي عبد الجبار لكان احسن هذا الدليل
وان كان قولا خاصا بعبد الجبار وكذا القول المنقول في المقام الثاني والقول الثاني المنقول
في المقام الاول كان قولا للمانعين لتاخير بيان المجمل مطلقا لكن لا خفاء في جواز نسبة القول
المختص بعبد الجبار اليه والى من وافقه كما نسب الفعل الصادر من رئيس قوم الى ذلك القوم
ونبه على انه اصل في ذلك بتصريحه بالذكر وجعل ما سواه تابعا له فقال قالوا اولا وقالوا
ثانيا فنقول قالوا في القولين لجماعة المانعين مطلقا الا ان نسبة القول الاول اليهم على
سبيل التجوز كل ذلك لربط الكلام اقول فاوقع في شرح الشرح من ان ما ذكره المحقق
من قالوا اولا وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي اذ هو غير مقصود المحقق **قوله** والجهل بصفته
الشرعي لانه يجب عليك جريانه في امتناع تاخير بيان الظ اذا كان العموم بالنسبة الى افراد
المكلف به لكنه لا يجري فيما كان العموم بالنسبة الى افراد المكلفين فلهذا لم يجعله دليلا
في المقام الثاني نعم لو خص الجهل بانه لا يحمل على خصوص معنى اصلا لم يكن جاريا فيه **قوله**
وفرض الكلام في التخصيص لانه مختص به وايضا فرض الكلام في التخصيص بالقياس الى المكلفين
لقياس عليه الباقي ثم لا يخفى ان هذا الدليل جار في المقام الاول بل الشك في صورة
المجمل اظهر اذ العام الغير المخصص ظاهر العموم والشمول من غير شك في دخول احد واحد
بل مع الظن بدخول كل واحد واحد فلا بد في حمل الشك على الاحتمال ولو كان مرجوحا

مشيرا الى انه [illegible] لا يخفى ان النقض بالنسخ [illegible] الدوام [illegible] امتناع

وهو الخلاف المجمل اذ الشك فيه بعض الصادرين بهو المحتش وبالجملة فلا يحسن تخصيصه بالمقام
الثاني فتامل دفي قوله فيكون تجوزه في التخصيص دون النسخ تفرقه من الناسخ اذ ضعوه الطلب
قوله وانه على الفور لانه خلاف المختار فلا ترى ماذكره من الدليل على انه يجب للفور انما ثبت به
كون هذا الامر بخصوصه للفور بقرينة وهي انه لو حمل على مطلق الطلب كان عبثا والعبث
على انه غير جائز ومع لا يكون كونه للفور خلاف المختار والحق قوله لانه خلاف المختار لم ينطبق
ظاهرا على ما سبقه فلا بد من تاويله بانه سند للمنع المدلول عليه بلفظ التسليم وقوله وما ذكر نحوه
عطف على التسليم داخل تحت لفظ بعده ويحتمل ان يكون مسوقا على طريق لانه خلاف المختار
وقوله ومكن كونه ظاهرا ان تبليغ القرآن اذ علقه بما انزل والمنزل بالذات هو اللفظ
قوله ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله ثم في المجوس غير كتبي قوله ثم انما يدل على ان الحكم اهل الكتاب
شامل للمجوس ايضا خروج المجوس عن حكم القتل المفهوم من المركبين مطلقا بل المخصص حقيقة
هو ما يدل على خروج الذي من حكم القتل كما يشير اليه في القول الذي بعده والمراد ان هذا المخصص
بعد اخراج اهل الكتاب فيندفع قوله ويرد عليه ان الاحتمال الخ اجيب عنه بان مراده
بالتعليل المأول اليه وهو المعنى الذي صرف اليه اللفظ كما في قوله التاويل قد يكون قريبا
وبالاحتمال المحتمل وفيه تغليب للظن لما تقرر عندهم من ان التاويل ظن بالمراد والتفسير
قطع به قوله وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ اقول لا يخفى ما بين هذا الكلام والذي
سبق من تعريف التاويل من التدافع لان هذا الكلام يدل على ان القسم الثالث للتاويل
مما لا يحتمله اللفظ وما ذكر من تعريف التاويل يقتضي ان يكون هذا المعنى مما يحتمله اللفظ
والجواب ان المراد بالاحتمال ههنا امكان حمله عليه بدليل راجح فالاحتمال المنفي
ههنا اخص من الاحتمال المذكور في التعريف المتناول للاقسام الثلثة قوله مع كثرة
اسلام الكفار المتزوجين ومن المعلوم ان فيما بينهم من تزوج ازيد من اربع مجتمعا
فاندفع التاويل الاول لخصوصه ولما كان الالزم اعوان الناس ويلتبس لا اما بحثا فهو المخصص

الا ان يجاب بجوازه على الاحتمال المذكور في التخصيص ان الشك في كل فرد من افراد العام ومع يستقيم الكلام الا احتياج في تكلف الغلبة المحتمل تقليل هذا متعقبا ان شاء من النزع وارجع الضعيف تامل الجواب فانه مشكل الارجح
من سلطان محمد
ثم بعد تسليم كون هذا الامر للوجوب في خصوص ومع عدم اختصاصه بالقرآن لا يبعد ان يقال ان فورية التبليغ للغير الا استفادة على الفور بالتبليغ حين نزل لا التبليغ وهذا التفسير اتصال تبليغه بما انزل سابقا بل الا يتفق تبليغ ما سينزل الا الا يمكن التبليغ للتكرار له خلاف المختار
في ان قوله ثم يجوز ان يكون على خلاف الظاهر ... (ح)
الظاهر من الشرح

بنالف لا يحتاج الى مسامحة قوله فلا يجب الشاة يعني انه لا يكون مجزية اقول هذا الاعتراض
مبني على توهم انه يقدر ههنا لفظ العين في نظم الكلام او يجعل الشاة بمعنى قيمة الشاة
اسم مجازيا وليس كذلك بل مراده كما نادى عليه البيان ان مرادهم بالشاة اعم
من ان يكون شاة حقيقة او معنى فقد استنبطوا من الحديث الدال صريحا على وجوب الشاة
جواز اعطاء القيمة بدلا عنها كان الواجب القدر المشترك فاحدهما يفهم منه صريحا والاخر
استنباطا واما ما اورده في شرح الشرح من قوله لا يخفى ان عدم وجوب الشاة لا يستلزم
عدم اجزائها ليلزم خلاف الاجماع فاقول ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة واجبا فالاصل
ان لا يجزي غيره بدله حال كونه واجبا الا اذا دل دليل من خارج على ذلك والمفروض انه
استنبط من الحديث ولم يكن في الحديث على هذا التاويل ما يدل على اجزاء الشاة قوله على الحكم
وبالابطال متعلق برجع والبارز من ابطله يرجع الى الحكم والمستتر وباقي الضمائر الى المعنى
وضمير انه الى الاجماع اقول ههنا نظر اما اولا فلان المعنى المستنبط هو علة الحكم اي دفع
الحاجة وهو لا ينافي بينه وبين اصله وهو وجوب الشاة لانه علة مشتركة بينه وبين الفرع وهو
اجزاء القيمة فاحد الحكمين وهو حكم الشاة يعلم منه صريحا والاخر وهو حكم القيمة يعلم منه
للعلة المشتركة واما ما ذكر في شرح الشرح من ان الحكم على هذا التقدير ليس وجوب الشاة بل قيمتها
فليس بشيء لما عرفت ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب القيمة على البدل يعلم بالاستنباط
واما ثانيا فلان كلامهم في هذا المقام صريح في ان حكم قيمة الشاة يستنبط من حكم وجوب
الشاة بالقياس وذلك بالغاء قيد خصوصية الشاة على ما صرح به في شرح الشرح ومن
المعلوم ان استنباط حكم من اصل بجامع القياس ليس من التاويل في شيء وليس فيه حمل اللفظ
على خلاف الظاهر فعده من التاويلات خروج عن البحث ونظيره مثال الطعام سيثنى
سكتنا من هذا القبيل فتامل قوله المراد بقوله ايما امرأة قال في شرح الشرح ظاهر سوق
كلام المصنف خصوصا قوله محمل على نادر ثم حمل قوله الخ مشعر بانهم يحتاجون الى التاويل

في الموضعين حتى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل تؤول الى البطلان وليس كذلك
بل المراد انهما يؤولان الى اجازة المراة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة لكن بطلانه
فيها حقيقة او ما ولو بالبطلان باعتبار تؤول الى البطلان لكن اجازة المراة على عمومه
اقول هذا انما يتوجه على نسخة كان فيها لفظ الواو في قوله وبقوله فنكاحها باطل
وعلى نسخة وجدت فيها بدل الواو كلمة او لم يتوجه ذلك بل لا بد من توجيه قوله فحمله على نادر
ثم حمل قوله ليوافق ما سبق والتوجيه ظاهر واما على النسخة الاخرى بالواو فقد اجيب عنه بانه
صرح صاحب الهداية بانعقاد تزويج الامة بغير اذن مولاها وقال هو موقوف فان
اجازه المولى جاز وان رده المولى بطل وكذا حكم كل عقد فضولي اقول المنقول لا يدل
على ما جيء به وذلك لان الكلام في ان الامة بنفسها باشرت النكاح وانه باطل سواء اذن المولى
بعده ام لا لان احدا زوج امة يتحقق بالعقد الفضولي ثم اذنه المولى يدل على ما ذكرنا قول
الشارح في ذيل البحث حيث قال مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المراة عن نهوضها
بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات نهوضها بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا
القبيل يشهد به العرف ولا يخفى النكارة والجواب ان مراد الشارح من نهوض المراة بنفسها للنكاح
ان لا يكون باذن ~~الولي لان الحديث يدل على ذلك لا انها بنفسها النكاح~~ ان لا يكون باذن الولي
اذ الحديث يدل على ذلك لا انها بنفسها باشرت النكاح وح اندفع الايراد نعم يمكن ما سيذكر
في بحث المفهوم ما يؤيد الايراد وذلك لانه قال هناك شرط المفهوم ان لا يكون قد خرج
مخرج الاغلب وعد من جملة امثلتها هذا الحديث وقال ان الغالب ان المراة انما تباشر نكاح
نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا انكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا هذه
عبارته وهي صريحة في عدم اعتبار المفهوم ههنا ولان الاذن غير معتبر ههنا بل المدار على مباشرة
المراة للنكاح لكن لا يخفى ان في كلام الشارح ما يدل على ان المراد مع عدم الاذن حيث قال فان المراة
غير ما ذكرناه مالكة لبضعها الى آخره فتأمل قال ثم ان اعتراض الولي في نكاح الحرة المكلفة نفسها

نهوضها

انما يكون

انما يكون في غير الكفو والغبن الفاحش في المهر وهو المعنى بالنقيصة والاحتراز لئلا يغالب
فقوله تؤول الى البطلان غالبا ليس على ما ينبغي اقول بعد حمل كلام الشارح على وجوب التاويلين
معا كما حمله لا مجال لهذا الكلام اصلا لان نكاح الامة او الصغيرة يبطل باعتراض الولي
وعدم امضائه ولزوم الكفو الغبن في المهر والكفو ان الزوج غير كفو وذلك انه غالب الى ان الغالب
من حال الولي ان لا يمضي النكاح الذي وقع بغير اذنه فتأمل قوله فالمنطوق ما دل
عليه اللفظ لما جعل المصنف الكلام المقسم في التقسيم الى المنطوق والمفهوم الدلالة على ما يذكره
الشارح دون المدلول على ما هو الشائع من عبارات القوم فلا بد من تاويل في هذا الكلام وذلك بان يقدر
مضير عليه المدلول المفهوم من سياق الكلام وكذا ما قصده رحمه اي المنطوق دلالة اللفظ
على المدلول في محل النطق وحينئذ يكون في قول الشارح يكون لذلك المدلول المعتبر في المنطوق
ان يكون دلالته على حكم للمذكور الا ان يكون ذلك الحكم مذكورا والمفهوم بخلافه وعلى هذا فقوله
الصريح ما وضع اللفظ له يعني انه دلالة ما وضع اللفظ له والانصاف ان حمل الدلالة
على المدلول على ان يكون مسامحة مشهورة اولى واهون من هذه التعسفات والتكلفات ما هو
من اقسام المتن من جنس الكلام وهو اما القطعي واما المفسر والمراد ههنا نظرا الى ظاهر التعريف
المفسر وليس الدلالة منه واعلم انهم جعلوا دلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي
على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر من المنطوق مع ان موضوع الحكم وهو اكثر الحيض واقل الطهر
غير مذكورين ولنا ان نقول هذا الحكم على المراة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة عشر حين يكون
مذكورا لكن اجزاؤها فيما عدوه من المفهوم كحرمة ضرب الوالدين وما ذكر في شرح الشرح
حيث قال الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل اشارة الى ما ذكرناه
والا فالفرق بينهما بحسب المفهوم المستفاد من التعريف لملاحظة لا اشتراك به وانما
الاشكال في خصوصيات المواد والامثلة قوله الا اشكال اذ مدار الامر على ان يعتبر كونه
حالا للمذكور او لغير المذكور ففي مثل لا تقل لهما اف ان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا

بحث المنطوق

ولكن جعل نفس الحرمة واريد اثباتها للغرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله عملت احلالخ

الخ واذا عرفت الحال فيهما فقس عليها سائر الامثلة فتامل قوله اذ لو لم يقدر اهل القرينة

بذا وما سبق في بحث المقتضي يدل على ان هذا من قسم المجاز في الاعراب اي المجاز في الحذف

لكن ما ذكره اولا وهو قوله لم يوضع اللفظ له بل لازم ما وضع له على انه من قبيل المجاز اللغوي

بان يكون القرينة مجازا لغويا اطلاقا لتسمية الحال باسم المحل فيهما تدافع ودفعه اما بان يراد

بلازم الموضوع له ما يفهم من اللفظ ولو بتقدير لفظ واما بان يراد بكونه مقدرا اهل القرينة

انه في قوته حتى كان المراد منه هذا قوله وثانيهما ان يقرن اي الملفوظ الذي هو مقصود

المتكلم الحكم اي وصف لو لم يكن ذلك الحكم للتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا

مثل قصة الاعرابي فانه قرن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب

الاعتاق لكان بعيدا قوله ومنها قوله احل لكم الاستدلال على بالاية جواز الاصباح

جنبا في وجهين احدهما ان الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح

جنبا وثانيهما هذا الوجه في الشرح بقوله ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث وثانيهما

ان حلية المباشرة الى الفجر يقتضي ذلك واليه اشار بقوله فالمباشرة وذلك بان يكون

المباشرة اشارة الى ما في قوله باشروهن ولا يكون تفسير الرفث اقول يمكن ان يجعل قوله

وابتغوا ما كتب الله لكم اشارة الى وجوب الغسل واما استغراق الليل بالرفث فلا يلزم

مثلا اذا قال احد يجوز الاكل في يوم العيد لا يفهم منه انه يجوز في جميع اجزاء اوقات الصلوة

بل لا يفهم عرفا من مثل هذا الكلام الا جواز الوقوع في جزء من اجزائه وكذا اذا قالوا

يجوز الدخول الى بلد مصر لا يفهم منه جواز الدخول في جميع بيوتها فتامل قوله اعني كون الحكم

اشد مناسبة للحكم اراد بالحكم الاول المعنى المناسب كالاكرام وبالثاني ما هو المصطلح كالحرمة

واشدية مناسبة الاكرام لحرمة القرب بالنسبة الى حرمة التأفيف باعتبار ان اقتضاء الاكرام

لحرمة القرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التأفيف وما يجيء بعيد هذا حيث قال

فان قلت لما ذكر ان النافية لا استثناء اذا وقعت بعد الجمل فقد البعض كالحنفية انها متعلقة بالاخيرة فقط لا بالجميع فالاكثر الاستثناء الا على ... متعلقة ... الذي ... تعلقها ... تعلقها بالثانية ... فاما تعلقت ... والثالثة فقط دون الاولى ... بالاولى ... قوله وابتغوا ... الولد ... والجواب ... المباشرة مع ما يترتب عليها ... والجواب المذكور في الحاشية ... خزانة اذا كان ... قوله وابتغوا ... الولد ... الغسل سيما اذا استعملت ... دون كلمة على فتامل منه

التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع اي لحكم الفرع بالمعنى الذي قررنا بدل على ذلك

قوله قبل شرع القياس قال في شرح الشرح اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله

الشارع حجة والا فلا نزاع في ان الحاق فرع باصل لجامع الا انه ذلك مما يعرفه كل من

يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي اقول حاصله ان القياس

المفسر بالحاق فرع باصل لجامع قد يكون من غير نظر واستدلال فهذا هو القياس اللغوي

لكنه ليس قياسا في الشرع بل القياس في الشرع انما يطلق على الحاق فرع باصل لجامع

اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والنزاع في ان مفهوم الموافقة هل هو القياس

ام لا انما هو في القياس بالمعنى الثاني واذا كان الحاصل انه يحصل العلم بالمفهوم من غير نظر

واجتهاد ولو كان قياسا شرعيا لما امكن العلم بدون النظر والاجتهاد لكن المقدمة الاولى

محل المناقشة اذ يقول الخصم لعل هذا من قبيل النظريات الجلية وربما يؤيد ذلك بما

يجيء في القول الآتي حيث يقول ان مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو ما اذا كان التعليل

بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين وذلك لان قطعية المقدمات انما يكون مستلزما

لقطعية الحكم اذا كان حصول العلم بالحكم منها على سبيل النظر اقول لكن يرد على

هذا التوجيه لكلام الشارح انه لا يلائم قول الشارح قبل شرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر

عن الشرع بل ينبغي ان يقول قبل النظر والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس الذي اعتبره الشارع

وسماه المشروعة قياسا لا يتوقف على شرع القياس والامر بالقياس بالعمل به ولا على

ملاحظة الشرع ولعل المراد ما ذكرنا بالعناية واقول الاظهر انه يقال مبنى كلام الشارح على ان

القياس انما يعتبر لاجماع اهل الشرع على اعتباره والا فهو لا يفيد الا ظنا ضعيفا غير

مقبول ولا معتبر وقد مر ذلك في مسألة ان القياس يجوز ان يكون مخصصا للخبر العام

ولاجل ذلك لم يعتبر القياس في اللغة والا فيه الحاق فرع باصل لجامع يجب عليه

بالدور انه على ما مر في مبادي اللغة ويرد عليه انه يتوقف اعتبار القياس على الشرع انما

والمراد بالنظر والاجتهاد ... القياس الشرعي ... عليه ... شرع القياس

هو فيما لم يكن جليا فتامل **قوله** ومنها اي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء بغير انه وان
اقتصر في هذا المقام على الاربعة المشهورة لكن منها وشهرتها لكن له اقسام اخر سنذكرها
والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدا
والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء وانما ونحو ذلك ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله
المفهوم هو ان الله اله ونفي الالهية الغير المنطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد
المفهوم نفي ان لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد كذا في شرح الشرح واقول فقد اخذ ذلك
مما سيجيء في الشرح متابعة للمتن والاصوب في تعريف مفهوم الحصر المراد ههنا ان يغير بما هو
اعم مما ذكره وهو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم حتى يتناول جميع صور تقديم ما حقه
التاخير على ما تقرر في علم المعاني وفي قوله المفهوم هو ان الله اله ونفي الالهية الغير المنطوق
دلالة على ذهوله عن ان الخبر ههنا مقدر عام مثل الوجود والامكان والصواب ان يقول
المفهوم هو ان الله موجود والمنطوق هو نفي الوجود عن غيره من الالهة وتوضيح ذلك انه
قدم في بحث الاستثناء انه لم يتحقق في الاستثناء الا حكم واحد اما حكم سالب كما في كلمة
التوحيد واما موجب كقولنا له علي عشرة الا ثلثة اذ المعتبر في الاول نفي الوجود عن الالهة
المخرج منها الله وفي الثاني الاقرار بالعشرة المخرج منها الثلثة فتامل ثم قال واما نحو
ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر وكمفهوم الاسم المشتق
الدال على الجنس مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها
ما هو اعم من النعت النحوي ومما يجب التنبه له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد نقص الشيوع
ونفي العام على البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح او ذم او
تاكيدا ونحو ذلك على ما توهم صاحب التنقيح اقول ومما يجب التنبه له ان مفهوم الصفة
يجري في تخصيص العام كما ذكره وفي تقييد المطلق ايضا كما في قوله تعالى رقبة مؤمنة ولان
الصفة لما كانت متناولة للمدح وغيره على ما ذكره كان حكم الصفة محققة بعلم من خارج

لا من

لا من الصفة بنفسها على ما حققه الشارح سابقا **قوله** وكان مفهوم موافقة في شرح الشرح
هذا ظاهر في انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل يكفي المساواة وقد سبق خلاف
ذلك وما ذكره العلامة من ان المراد انه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما على
تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد اقول يمكن ان يقال ما سبق
هو انه اشترط في كون مفهوم الموافقة معتبرا صحيحا عدم المساواة ولا ينافي ذلك
ما ذكره ههنا من انه على تقدير المساواة يتحقق مفهوم الموافقة اذ لعله غير معتبر والظا
ما ذكرنا لانه قال عند التقسيم واستخراج تعريف كل منها منه لان حكم غير المذكور اما موافق
لحكم المذكور نفيا واثباتا اولا والاول مفهوم الموافقة هذا لكن الحق ما ذكره رحمه الله
اذ قد اعتبر في تعريف المفهوم مطلقا ان يكون مدلولا للفظ مستفادا منه وفي صورة المساواة
لا يفهم ولا يستفاد من طريق المفهوم بل لو فهم كان بالقياس واطلاق المفهوم على
مفهوم اللقب مثلا انما يكون عند من قال به وعند الاخرين تسمية بالمفهوم بمجرد الفرض
وعلى زعم الخصم فتامل ويمكن ان يقال في توجيه الشرح معناه انه ليس مفهوم مخالفة بل لو كان
مفهوما من اللفظ كان مفهوم موافقة لا انه مفهوم موافقة في الواقع **قوله** فان وجه
الدلالة في ان الصفة اه اقول الظاهر ان من لم يقل بالمفهوم يقول انه لا يحصل ابدا العلم
بشرطه وبانه لا فائدة للفظ سوى تخصيص الحكم والتحقيق ان التفتيش يوجب الظن
في بعض المواضع بان ليس له فائدة سوى التخصيص والظن يكفي في مدلولات الالفاظ
كما مر في مبادي اللغة **قوله** لئن يخالفه المتبايعان لا يخفى ان هذا من قبيل مفهوم
الشرط وكان البصري لا يفرق بينهما او يجعله في معنى المتبايعان المتخالفان وكذا حكم
الا بعين من مفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك قد عرفت ان مرجع الكل
الى الصفة معنى على ما نقلنا من الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة
فان المحدود والمعدود موصوفان بحدهما وعددهما وقس عليهما البواقي كذا في شرح الشرح

اقول فيه بحث اذ يشعر ان مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة
قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة ولا يذهب عليك ان هذا الكلام منهم يدل
على ان مرادهم بمفهوم الصفة ما يكون من مفهوم صريح الصفة فانهم فرقوا بين ما هو مفهوم صريح
الصفة وبين ما يرجع اليه كمفهوم الشرط وان بعض من قال بمفهوم الشرط وهو مفهوم الصفة
معنى انكر مفهوم الصفة فعلم من ذلك انهم لم يريدوا بمفهوم الصفة ما يتناول مفهوم الشرط
فتدبر **قوله** لان ابا عبيدة هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام في البرهان والقول الى قال الامام
الآن المشهور من ائمة اللغة ابو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الآمدي في الاحكام كذا في
شرح الشرح وقيل قال الامام في البرهان ان القائل ابو عبيدة على فضيلة تبا. الثابت وهو
معمر بن المثنى ولا منافاة بين الروايتين لجواز ان يكون كل منهما قائلا بذلك وكلاهما امام
في معرفة اللسان **قوله** لما ثبت مفهوم شيء من اللغات فان قلت فرق بين ان يكون
المسئلة اجتهادية وان لا يكون وكذا بين ان يكون الامام مجتهدا وان لا يكون قلت هذا
ليس اجتهادا في الاحكام الشرعية بل نظرا واستدلالا في المباحث اللغوية وحاصل
الجواب ان المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهم
اذ هما من ائمة اللغة سواء استند قولهم الى اجتهاد منهما او سماع او غير ذلك كما في
اللغات فيندفع الثاني واما الاول فيندفع بان المراد ولما ثبت مفهوم شيء من اللغات
بالاجتهاد اقول تقريرهما شيء وهو انه لو صح العمل بقول الشافعي بمفهوم الصفة
حق وكان ذلك حاصلا بالاجتهاد وكان المجتهد مقلد المجتهد آخر في اجتهاده وذلك
غير جائز فتامل **قوله** ولنا انه لو ثبت دليل النقيضين والاجماع فان قلت كيف ذلك
مع انه قد مر في اثم انا لا نثبت اللغة بالفائدة والترجيح بل ليس طريق اثباتها
سوى النقل والاستقراء قلت الظاهر ان هذا يرجع الى الاستقراء ايضا كما قال في الجواب
عن الدليل الثاني ثم لا يخفى ان الاعتراضين الذين نذكرهما جاءا في الوجه الثاني

والثالث

والثالث معا **قوله** ولو سلم العموم في بعض الصور وذلك كما لو قال ضحوا الشاة
عوراء فانه ادل على تضحية التي ليست بعوراء وكذا قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق
لتوهم متوهم انه لم يرد النهي عند خشية الاملاق فلا نزاع فيه اذ كون ثبوت الحكم في
المسكوت بالطريق الاولى يقتضي تخصيصه بالذكر اقول لو سلم العموم كان خارجا عن محل ٤
النزاع اذ حينئذ كان مفهوم الموافقة فتدبر **قوله** والاولى ان يقال في شرح الشرح ظاهره
جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق ايضا وحاصله انه ان اراد باختصاص
الحكم بالمذكور دون المسكوت ان الحكم النفسي المعبر عنه باللفظ مختص به بمعنى انا حكمنا على
السائمة مثلا ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان اراد ان متعلق الحكم النفسي وهو
النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي مختص بالمذكور بمعنى ان الزكوة واجبة
في السائمة ليست بواجبة في المعلوفة فممنوع اذ غاية الامر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو
لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز ان يثبت البتة ولا نحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص
النسبة الذهنية دون الخارجية وقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا في تحقيق
ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون
الانشاء اذ ليس لنفسه متعلق هو الخارجي الا ان يتاول بالجزء وههنا يذهب الوهم
الى ان المراد بالمتعلق ههنا طرف الحكم كما ان ثمة مثلا على ما سبق فيكون متعلق
الذكر النفي هو الطرفان ليصح فيهما جميعا ولفظ فيه في قوله عدم الحكم فيه اي في المتعلق
ربما يشعر بذلك ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل ظاهر في ان المراد اختصاص الحكم
ولا يذهب الوهم الى اللفظ السائمة تتناول المعلوفة فلا معنى للاستثناء اقول
يمكن الجواب عنه بقوله ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء بانه اراد بمتعلق الحكم في
الانشاء مثل الوجوب في الايجاب والحرمة في التحريم وتقريره في الانشاء ان يقال
ان اراد به اختصاص الحكم النفسي الذي هو ايجاب زكوة الغنم السائمة اي هذا الايجاب

المخصوص فلا نزاع فيه وان اراد به اختصاص متعلق ذلك الحكم كوجوب الزكوة فكون الكلام
مفيدا لذلك الاختصاص تم محل النزاع اذ لا يلزم من افادة الكلام اختصاص هذا
الايجاب المخصوص بالسائمة نفي الوجوب مطلقا عن المعلوفة اذ لعل كونها ايضا
واجبة لكن بايجاب آخر فان قلت اذا لم يكن المعلوفة داخلة في هذا الحكم لم يكن زكوتها
واجبة مطلقا عملا بالبراءة الاصلية قلت لعلها واجبة بغير ذلك الحديث فلو سلم فلا
يفيد المدعى وهو القول بالمفهوم اذ استفادة ذلك في البراءة لا بالمفهوم اقول والتوجيه الذي
ذكره من جعل المتعلق طرف الحكم ليصح في الخبر والانشاء معا ففي غاية الفساد وذلك
لان المذكور الموصوف في السائمة فلو كان المراد بقوله يفيد اختصاص الحكم بالمذكور اختصاص
طرفه الذي هو السائمة على ما عرفت كان اختصاص الشيء بنفسه فالصواب ما ذكرنا قوله سلمناه
ذلك لكن لا نسلم فهم الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول منع فهمه منه مطلقا بل انما يفهم
من الخارج وفي الثاني سلم فهمه منه في الجملة لكن لا من طريق المفهوم بل من جهة الاصل
وهو نفي الاصل قبول استغفار النبي صلعم ولم يثبت ذلك فيما فوق السبعين فبقي على
ما كان اقول ويمكن ان يقال انه فهم المفهوم هيهنا من جهة خصوص المادة لا من جهة دلالة
اللفظ وحينئذ وهو المتنازع فيه ويمكن تطبيق الجواب الاول على ذلك بتقدير وانما اورد الجواب
الثاني بعد التسليم وعلى سبيل التنزل لان المحل من الآية ظاهرة الدلالة على عدم ارادة
خصوصية العدد وانه تعالى لا يغفر لهم وان استغفر لهم مرارا غير محصورة فيفيد جواز
الغفران على تقدير التسليم لا في الواقع هذا واعلم انهم اختلفوا في مفهوم العدد فالحق
التفصيل وهو ان العدد ان كان علق الحكم به انما التعليق به يدل على ثبوت الحكم في الزايد
دون الناقص لوجود العلة فيه لذلك العدد فيه لا في الناقص كاندفاع النجاسة بالقلتين
ينتفي اندفاعها باكثر منها لا بانقص وان لم يكن علة فالحكم ان كان حظرا او كراهة فكذلك
كتحريم جلد مائة على القاذف ينتفي حرمة ثانيين وكراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات

الامام م

[illegible]

ينتفي

ينتفي حرمة كراهة الزايد وان كان ايجابا كوجوب خمس صلوات واباحة كاباحة نكاح
الاربع او ندبا كالتصدق دينارا في وطي الحايض دل على ثبوت مثله في الناقص دون
الزايد وفيه انه في تسليم ان العدد بذاته لا يدل على شيء من ذلك بل بدليل من ابدهم لا يخفى
ان المتعارف في مفهوم العدد في الاجمال ولم يذكر فيه التفصيل ومفهوم الغاية الحصر بالعكس قوله
واستدل ايضا اقول فيه نظر لان هذا جار في مفهوم اللقب ويمكن الجواب بان غير الفايدة
انما يكون ملايما للغرض العقلاء وموجبا للمصير اليه لو لم يكن هيهنا مانع آخر عن افادة الكلام لها
وما سنذكر على نفي مفهوم اللقب مانع عنها ولا مانع هيهنا لان ادلة نفي مفهوم الصفة ستبطل
وقس على ذلك النقوض الموردة على الادلة التي بها يثبت بالترجيح حكم لم يتم دليل على بطلانه
لجواز انها في صورة قام الدليل على بطلانها فتامل قوله فينتفي المقاصد والحكم اه
فينتفي الاغراض والعلل الغائية في الواقع عن الافعال الاختيارية وذلك لتقدم العلل
لكونها عللا وتاخرها لكونها مصالح وفوايد والجواب الجواب قوله واستدل لم يصرح بتزييفه
على ما هو دابه وقد زيفه الآمدي بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها
حصول الطهارة قبل السابعة لجواز ان يثبت النجاسة بدليل آخر فان قيل هذا الكلام
في الرضاع بناء على ان الاصل عدم التحريم وفي الماء في الاناء فالاصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل
النجاسة والاصل عدمه قلنا الدليل القاطع قايم وهو الاجماع على التيقن بحصول النجس
فاذا لم يدل المورد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر
الدليل كذا في شرح الشرح واقول يمكن الجواب عن الدليلين بان هذا الفهم انما هو لخصوص
المادة حتى لا يلزم تحصيل الحاصل لا من دلالة اللفظ عليه ولهذا لو قيل له على عشرة يلزم
اشتراك الخمسة مع العشرة في الحكم قوله فكان يجب ان لا يختلف فيه اقول فيه نظر اما
اولا فلان مفهوم الموافق لا يختلف فيه فيمكن دعوى التواتر فيه ولو بالمعنى الا ان يخص
الدعوى بنفي مفهوم المخالف وهو الظاهر من الادلة واما ثانيا فلان المخالف لعله ممن لم يبلغه

لا يخفى انه [illegible] على عدم
حصول الطهارة والتحريم قبل السبع [illegible] لئلا يلزم
تحصيل الحاصل فان [illegible]
[illegible] الصواب [illegible] العادة
من [illegible] هذا الفهم لخصوص المادة

التواتر واما ثالثا فلان لقايل ان يقول دليلكم على نفي المفهوم اما عقلي ولا مدخل له في مثله
لان اللغات لا يستقل فيها العقل اثباتا ولا نفيا واما نقلي كما هو آخر الدليل واما
رابعا فلان الدليل يجوز ان يكون سمعيا غير الخبر المنحصر في التواتر والآحاد فان الدليل
السمعي غير منحصر في الخبر لاحتمال ان يكون اجماعا او استقراء كما في العلم برفع الفاعل ونصب
المفعول مثلا ما مر فان قلت في دفع الاخير ننقل الكلام الى من بلغ اليه الاجماع فانه
اما بالخبر الواحد او المتواتر وكذا فيمن بلغ اليه الاستقراء قلت لعل المتمسك بالمفهوم
ما حل في الاجماع وكان الاجماع معلوما له بالاستقراء وكذا نقول لعل المتمسك
هو المستقري وهذا كاف لمنافي ثبوت المفهوم في الجملة ولا يثبت مطلوبكم وهو نفي المفهوم مطلقا
قوله لعدم التواتر في مفرداتها اقول ليس المراد بادلة الاحكام الادلة الجزئية
التي نصبها الفقهاء على المسايل الفرعية الفقهية كدليل وجوب الصلوة لان كون الدليل
الظني لا يعتبر انما هو في المسايل الاصولية دون الفرعية وقد صرح بذلك في الاستدلال
بل المراد انه لو لم يكف الظن في المسايل الاصولية لم يمكن العمل باكثر الادلة الاجمالية للاحكام
التي هي مسايل الاصول ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا وذلك لان اثبات امثال
تلك المسايل المتعلقة بدلالات الالفاظ لا يمكن بادلة قطعية لانتفاء تواتر مفرداتها بل
على ان المراد الادلة التفصيلية قلت يمكن ان يقال ان المراد ان التواتر لم يقع في مثل كون الامر
للوجوب وكون النهي للتحريم ولئن وجب التواتر في كون الكتاب حجة وكون السنة حجة فالا
فراد في مقابل ذلك الاجمال او كون الكتاب والسنة حجة لا بعض الادلة التفصيلية الفقهية
التي استعملها الفقهاء في خصوصيات مسائلهم فتامل قوله فان وجوب الزكوة هو نفس
قوله اوجبت الخ اقول لا يذهب عليك ان هذا الكلام من المص في المنتهى يدل على ما حققه الشارح
من ان الوجوب من الايجاب والوجوب واحد بالذات متغايران بالاعتبار فهذا
الكلام من الشارح وان كان مخالفا للمحقق لكن مما اقتضاه كلام المص فلا على الشارح في توجيه

كلام المص

كلام المص بذلك فتذكر قوله فقد انتفى وجوب الزكوة فيه اقول فيه بحث اذ انما يلزم انتفاء
وجوب الزكوة بهذا الامر والايجاب لا مطلقا فان قلت الاصل عدم الوجوب فاذا لم
يثبت وجوبه بهذا الايجاب بقي على ما كان عليه في الاصل وهو عدم الوجوب قلت اولا
انه يجري في صورة الاباحة اذ لا يصح ان يقال الاصل عدم الاباحة الا ان يقال يصح
ان يقال الاصل عدم الاباحة الشرعية لا بان كان واجبا او حراما بل بان كان مباحا
اصليا لا ماذونا شرعيا اذ الاصل في كل شيء عدمه ولو قيل الاصل عدم دليل آخر
على الوجوب لم يتوجه النقض بالمباح وثانيا انه اثبات نفي الحكم بالاصل لا بالمفهوم اذ دلالة
ذلك عقلي وهذا لغوي ولعل احدهما غير الآخر ويمكن ان يجاب بان مراد المجيب انتفى هذا
الوجوب اللازم من هذا الايجاب المخصوص او كان عينه وصار الحاصل ان التخصيص
المراد بالمفهوم تخصيص الحكم النفسي دون متعلقه وح يظهر غاية الظهور ما اورد
عليه الشارح من انه يرجع الى نفي المفهوم مطلقا لانه ليس النزاع في تخصيص الحكم النفسي بل انما
النزاع في تخصيص متعلقه فما لا يقال الصواب في الجواب مثلا ما في شرح الشرح انه يلتزم عدم
عدم التفرقة بين المجرد المذكور ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القراين كما في قولنا
في السائمة الغنم السائمة لا ينافي ذلك وان الشارح مكابر في دعوى المكابرة قوله وانما
لم يجز ذلك قال في شرح الشرح لا اتفاق انه اذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة
في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيا عن البيان وانما المفتقر الى البيان
هو تحقق المنافاة في مفهوم الموافقة مثلا الشريعة لغط ذلك لظهوره كونه اشارة الى قوله
لا تقل لهما اف واضربهما ان تقرير الوجه الاول صريح في انه بيان لامتناع ان يقال ادوا زكوة
الغنم السائمة وزكوة الغنم المعلوفة بناء على انه لا يبقى لذكر قيد السائمة والمعلوفة
فايدة لا بيان المنافاة في مثل لا تقل لهما اف واضربهما نعم يمكن تقرير الوجه الثاني بحيث يلزم
التناقض على وجه يجري في مفهوم الموافقة بان يقال مفهوم لا تقل لهما اف وهو حرمة الضرب

يناقض منطوق اضربه ويجوز القربة ومفهوم اضربه وهو جواز ان يقال الاف يناقض
منطوق لاتقل له اف وانما جرى الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله المناقض ولئن
امكن اجراؤه في مثل لاتقل له اف واضربه لكن قوله لعدم الفايدة انما يجري في ادّ زكوة
السائمة والمعلوفة فليتامل اقول الوجه في توجيه الكلام ان يجعل قوله وانما لم يجر ذلك
اعادة للملازمة بعبارة اخرى ليستدل عليها بدليلين آخرين بعد تمام الدليل الاول
ومعنى قوله وانما لم يجر ذلك انه انما لم يصح ان يقال ادّ زكوة الغنم السائمة والمعلوفة ويكون
قوله لم يجر بمعنى لم يصح عدولا لقوله لما صح ولفظ ذلك اشارة الى فاعل لما صح وكان المراد
انما لم يجر ذلك بناء على تقدير صحة القول بالمفهوم وقوله الجواب انه ان المفهوم الموافقة جواب
عن الدليل الاول للملازمة وتقريره انه قياس مع الفارق وذلك لان مفهوم الموافقة قطعي
وذلك ظني فلا يلزم فيه التعارض لعدم التعارض بين القطعي والظني واما في مفهوم
الموافقة فيلزم من اعتبار المفهوم التعارض بين القطعيين وانه غير جائز فلا يلزم من عدم
جواز ذلك عدم جواز هذا وقوله واما ما ذكرت فجواب عن الدليلين الاخيرين لاثبات
الملازمة ولا يخفى على المتامل لطف هذا التوجيه وقيل لتوجيه الكلام ان المراد بالقيدين
بها اف واضربه لان في كل من المقول والمعطوف نوع تقييد الفعل والمعطوف عليه
وهو لاتقل ويندفع بمنطوق كل منهما مفهوم الموافقة للآخر لان تحريم التافيف يجوّزه
تحريم الضرب يجوّزه اباحة التافيف فلا يبقى لذكرهما فايدة لان فايدة التقييد للمفهوم
وقوله ويكون بمثابة قولك ادّ زكوة الغنم للسائمة اشارة الى بيان وجه علة
حكم الاصل في الفرع وهو عدم فايدة ذكر القيدين فيه في السائمة والمعلوفة واذا وجد
في الفرع علة الاصل يثبت حكمه فيه وهو عدم الجواز اقول بعد فرض اقوى توجيه الكلام يستغنى
عن ذلك الوجه المشتمل على التكلف والتعسف كما لا يخفى على الناظر فيه فتدبر قوله
لزم التعارض عند المخالفة اندفاع الجواب الثاني بهذا التقرير ظ واما اندفاع الاول

ولا يخفى بعد ما قال ان بناء الوجه الاول على توجيه الوجهين على انه قاطع المفهوم بالمنطوق حتى لا يبقى للتقييد فايدة وبعض الكلام بجزئه ادّ زكوة الغنم [illegible] لا وجه للتناقض ولا منعة للاهدام لكون التقييد حينئذ بناء الوجه الثاني على اعتبار التقييد في الدلالة على المفهوم ليحصل التناقض [illegible] الا التناقض لجعلها وجهين لعدم الجواز بحمل التامل على الجواب [illegible] او ذلك فتامل منه سلمه الله

[illegible] لا يلزم عدم فايدة التقييد [illegible] عدم المفهوم لانا نقول عدم الفايدة [illegible] منه

فاقول

فاقول يمكن ان يتوهم في توجيهه وجهان احدهما وهو المستفاد من شرح الشرح ان المراد من التعارض
مطلق التقابل وذلك بان يكون مقتضى احد الدليلين مخالفا لمقتضى الآخر وان كان
احد المقتضيين يتحمل عند الافراد لاشك ان مجرد التقابل والتنافي بين الدليلين خلاف
الاصل وثانيهما انا ننقل الكلام الى صورة يكون الدليل المخالف للمفهوم ليس قطعيا
بل كان ظنيا وح يلزم التعارض ويكفي لزوم التعارض في الجملة ولو في صورة واحدة
لعدم القول بما يستلزمه ولا يخفى ان الوجه الاول هو مستفاد من تقرير الشرح نعم يمكن
تطبيقه على الوجه الثاني وذلك لان الجواب الاول ناش عن خصوصية المثال فاذا لم يقيد
الكلام به بل قيل عند المخالفة في الجملة اندفع قوله فان اقام قال في شرح الشرح يعني
ان دليلنا على نفي المفهوم بان ثبوته قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى
التقابل في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع ان يكون
وكلما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت
المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل
على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كان دليله معارضة والمعارضة
لا يقدح في صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور
خلاف الاصل بان الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الا المرجوحية
في الجملة وهي لا يقتضي الا الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة
اقول المستفاد منه ان اندفاع الايراد الاول بالتوجيه الاول الذي ذكرناه وظاهر ان
عبارة الشرح لا ينطبق عليه كيف ولو قيل براده من التعارض ذلك فيمكن ذلك
بعينه في التقرير الاول المزيف واما ما اورده على هذا الدليل مما اشار اليه بقوله
بعد التسليم فانما يتوجه لو توجه على هذا التوجيه لا على ما ذكرنا من التوجيه واما الايراد
الآخر فيمكن ان يقال باعتبار نوع المفهوم يفضي الى خلاف الاصل في بعض الافراد

كالمثال المذكور واعتبار نوع بنفسه خلاف الاصل ولو فرض فرد واحد مرجوح لا يعتبر
الا الدليل ولا يتوهم ان المفهوم يعتبر بعض افراده وفي بعض بل المعتبر ذلك النوع لان
مقتضى دلالة اللفظ لغة ذلك مع قطع النظر عن خصوصية المادة غاية الامر انه قد
لا يعتبر في بعض المواد لمعارض راجح بعض انه لا يعمل به لا ان اللفظ غير دال عليه **قوله**
اذا انتفت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط هذا ولئن كان لازما لما فهم من الكلم
الشرط لكن قد عرفت ان الجملة الشرطية لا تدل عليه لما يدل على ان الاول مستلزم اذا انتفى
الثاني دون العكس لان الاول ملزوم والثاني لازم وقد ذكر المحقق في شرحه للكافية عند
قوله كلم المجازات ما يدل على سببية الاول ومسببية الثاني ان المراد بالسبب والمسبب الملزوم
واللازم اقول فكان في قول الشارح اذا انتفت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط
ايماء الى ذلك فتامل **قوله** وقد اعترض عليه بانه لا يتعين آه فان قلت هذا القدح في الدليل
المذكور لانه قال اذا انتفت كونه شرطا آه فاذا استعمل في السببية لم يكن عما نحن فيه
قلت على هذا كلمة ان وما يشاركها وضعت لما هو من الشرطية والسببية فلم يدل على خصوص الشرطية
حتى يحصل المفهوم ولو فهم الشرطية كان ذلك من الخارج لا من دلالة اللفظ لغة مع ان
المفهوم كان من قبيل ما يحصل بدلالة اللفظ لغة فتامل **قوله** اما ان قلنا بالاتحاد ففيه نظر
اذ ح يعلم ذلك من خارج وهو كون السبب واحدا ولكن الاصل عدم تعدد السبب
لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه **قوله** او الغالب الا انه اذا اراد بالغالب الراجح
مطلقا سواء جاز الطرف الآخر ام لا وقد يجاب عن الآية بوجهين آخرين احدهما ان
التقييد بذلك لان الآية نزلت في هذه المادة وثانيهما ان فيه تحريك حمية المولى
اي انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بذلك **قوله** ودرجاتها بهو اي المذكور بعد كلمة
ان ونحوها شرط لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع
وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع ومرجع الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب

ادن منع

ادن منع الحكم فقط بعد ان السبب الشرط كدخول الدار بل هو شرط الحكم فقط كالحرية
في قوله ان دخلت الدار فانت حر حتى يلزم من انتفاء الدخول انتفاء الحرية او
شرط السببية وهو ايجاب الحرية وانتفاؤها والحق هو الاول للقطع بانا اذا قلنا ان
دخلت الدار فانت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف
منا بالتنجيز او التعليق كذا يستفاد من شرح الشرح اقول ما ذكره من قوله ومرجعه
الى الاختلاف انما يصح اذا كان الكلام في الانشاء لكن الكلام كما هو الشائع الجزاء الايقاع
والوقوع ظاهر فيه وح كان ينبغي ان يقول لو كان شرطا للايقاع للزم الانتفاء
النفي والاذعان ومن البين انه ليس كذلك كيف وح كان شرطية اخرى فتدبر
قوله ودقيق الكلام في الآخر فيه اعتراض وهو آخذه على قوله ولو قدر بعده
يعني مسلما ان ما بعد الغاية لو دخل لم يكن الغاية آخر الكن النزاع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق بل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى
انها لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها ولكن عبارة الآمدي ان مفهوم الغاية نفي
الحكم فيما بعد الغاية كذا في شرح الشرح اقول فان قلت لا يجدي بعده المواخذة اذ كما
صح ان يقال ما بعد الغاية كان خارجا عن ثبوت الحكم له والا لم يكن الغاية غاية كذلك نفس
الغاية مثلا نفس المرفق لا يجب غسله لان الغاية خارجة عن الحكم فلو وجب غسل المرفق
ايضا لم يكن المرفق غاية لانه يحتمل ان يكون بمعنى مع لانا نقول لا يكون للغاية والكلام
فيها قلت الغاية والآخر كما يطلق على الطرف الخارج عن الشيء كذلك قد يطلق على الجزء
الذي ينقطع الكل عنده كما يقال اول الانبياء آدم عم وآخرهم محمد عم وكلمة الى مثلا التي للغاية
يستعمل في المقامين فالكلام في ان الآخر بمعنى في المعنيين هذا ولكن انت تعلم ان
هذا انما يستقيم في لفظ الآخر واما لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فظاهر انها انما يستعمل
فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها والا لم تكن للغاية وانتهائه فان كون نهاية الشيء

الحنفية ... الى ان السببية انما هو في المفهوم ... [illegible] ... المفهوم ... عدم الحكم ... [illegible] ... المفهوم ... ان الحكم ... الكلام ... المفهوم ... العينية ... والكلام في ... النزاع ... والحكم عليه ... كونه مذكورا في الكلام ... المفهوم ... المخالف في المفهوم ... يتبين احد طرفي الخلاف عليه ... النسبة الى ما بعده ... ولئن كان الآخر خارجا ... مواخذة الشارح مثل الحدود ... كما يصح ان يقال ما بعد الغاية كان خارجا كذلك نفس الغاية بهذا المعنى والحاصل كلام الشارح المحقق ههنا محل تامل فتامل

١٢

خارجا عنه نحو رد ورد وما كلمة ما التي ذكرها لبعد ما خارجا عما قبلها نحو بعض مع
ولست الغاية فلكان خارجا عما قبله فنحو قوله بعض شيء وهو انما قولنا صوموا الى ان
يغيب الشمس فلما تسليم دلالته على ان زمان غيبوبة الشمس انقطع الحكم النفسي كايجاب الصوم
بهذا الايجاب واما دلالته على انتفاء الوجوب فيه مطلقا فغير تام وهذا نظير ما مر في مفهوم
الصفة فتذكر قوله وقيل بغيره فلا فرق اقول قد مر ان الشك في ان دلالة ما والا بالمفهوم
لا بالمنطوق ولعل القايل بهذا الكلام ممن يقول ان دلالة ما والا بالمنطوق وذلك
لما حققنا ان كون المدلول منطوقا او مفهوما قد يختلف بالاعتبار قوله والحاصل ان موضع
القياس اقول ههنا بحث اذ المعتبر في القياس مساواة الفرع الاصل في المعنى الجامع بمعنى
اشتراكهما فيه وهذا ينافي ذلك لان يكون ذلك المعنى اشد مناسبة للاصل في الفرع فيجوز اجتماع
القياس مع مفهوم المخالفة اذ ليس شرط في المفهوم سوى ان يكون الحكم فيما عدا المذكور المفهوم
راجحا او مساويا للمذكور على ما يدل عليه التعريف الذي مر فتذكر ولما ما في شرح الشرح
حيث قال فقد علمت ان شرط مفهوم الموافقة الاولوية ولا يكفي المساواة ولو صح ما ذكر
ههنا من ان القياس يستدعي المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في
الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم
رفض كثير من القواعد فاقول في جوابه مراده انه لو ثبت بالمفهوم لكان بمفهوم
الموافقة لا بمفهوم المخالفة لا انه ثبت بمفهوم الموافقة في الواقع وقد مر مثله فتذكر
واجيب عنه بان المحقق في شرح المنهاج بانه اراد المحقق بمفهوم الموافقة ههنا غير موافقة
المسكوت للمذكور في الحكم ولو بالقياس لا فهما مستندا الى النص يؤيد ذلك انه لا يظهر
في قوله دل على الحكم في الفرع للقياس فالمعنى فاذا حصل التساوي دل القياس على ثبوت
الحكم في الفرع على وجه يفهم منه مفهوم موافقة حكم الفرع لحكم الاصل قوله فان قلت
يحتمل لولا تقرير السؤال ان غاية ما ذكرتم ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي

ثبوت

ثبوت كله او بعضه لغير المعتق لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما قوله والجواب انه
يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره ولاء لما كان تماما للمعتق بمجرده
امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان
كل الولاء له فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود
وهو تم لجواز ان يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق ان الولاء الذي لغير المعتق
ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد ويجوز ان يكون اشتراك
زيد وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا في الولاء كذا في
شرح الشرح وهو مبني على انه جعل قوله وذلك كما في ملكية الدار لزيد الخ في موضع
الدليل على قوله لا يمكن معطوفا عليه الا يمكن ان يكون كذلك وذلك مثل قولنا ملكية
الدار لزيد فيستنبط عنه علة قوله لا يمكن وذلك كما تري اقول الاظهر ان قوله وذلك
كما في ملكية الدار لزيد من تتمة السؤال يعني في هذا المثال يجوز الاشتراك في ملكية الدار
بين زيد وغيره ومع هذا يصح هذا التركيب وذلك لان التغاير بين ملكية زيد لها وملكية عمرو لها
بمجرد الاضافة ويجوز ان يشترك اثنان في اضافة شيء واحد اليهما وقوله فانه ظ
دليل قوله لا يمكن وجوابه وتقريره ان ما ذكرت من المثال يعني ظاهر في الاستقلال
~~بما قررناه وتوجيهه~~ ولذا احتمل الاشتراك احتمالا مرجوحا وقوله كما ذكرنا
يحتمل ان يكون تعليلا لكونه ظاهرا في الاستقلال على ما قررناه وتوجيهه ولما لم يجز
التغاير الا بالاضافة كان الحكم على الولاء بالايجاب الكلي يقتضي ثبوتها بجميع الاعتبارات
والاضافات للمعتق لانه المتبادر من التركيب ويحتمل ان يكون متعلقا بالامتناع اي امتناع
الشركة ولذا لم يثبت بالدليل الذي ذكرنا في الولاء ويجري مثله ههنا ايضا كما ذكرت من
جواز ان يكون التغاير بمجرد الاضافة فلا يلزم من ثبوته للمعتق نفيه عن غيره لكن ثبت
عدم الشركة بما ذكرنا من ان هذا التركيب واشباهه ظاهر في الاستقلال فهو كذلك فتوجه

الولاء [illegible] الايجاب الكلي [illegible] جميع الافراد
[illegible] جميعها بجميع الاعتبارات والاضافات لا
[illegible] ليس للمعتق
[illegible]
[illegible] منه

على السؤال وهو قول الاعمى آه على هذا التوجيه لأن ملكية زيد للدار صفة قائمة بزيد القياس
الى الدار مغايرة للصفة القائمة بعمرو وضرورة تغاير الصفتين بتغاير المحلين فجواب
الشيخ كأنه جواب على سبيل التنزل والظاهر أنه رحمه الله لم يجعل المثال من تتمة الكلام
السؤال بل جعله من تتمة كلام المجيب نعم لو قال وذلك كما في الدار لزيد لكان له وجه
يتم انه من قوة انه ملكية لزيد وملكية لعمرو وتغايرهما عند التحقيق فتأمل **قوله** مفهوم
الحصر من تقديم الوصف اعلم ان ائمة المعاني قد صرحوا بان تقديم ما حقه التأخير
مفيد للحصر مطلقا وجعلوه انواعا منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول
والحال والتميز عليه ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت ورجل عرف
وزيد عرف على خلاف في الاخير ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدأ نحو تميمي
انا والمص لا يقول بالحصر في شيء منها لمجيئها في كثير من المواضع لغير الحصر صرح به كذلك
في شرح المفصل وهذا انما يكون قادحا لو كان الحكم بافادتها الحصر كليا اما اذا كان
مطلقا فلا كما في مفهوم الصفة اذ الحق فيه التفصيل ايضا على ما مر ومنها ما يحصل من جعل
تقديم الوصف على الموصوف الاخص منه مفهوما على ان يكون مبتدأ والموصوف خبرا عنه الشيخ
عبد القاهر قال بافادة الكل الحصر ثم عكس هذا القيد يفيد الحصر في زيد المنطلق مثل المنطلق
زيد مفيد للحصر على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره لكن المصنف خص الكلام بمثل العالم زيد ولم يعترض
عكسه ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره يجري في مثل الرجل عمرو بان يكون الجزء المؤخر
جنسا لما تقدم من المبتدأ دون وصفه اقول فينبغي ان يراد بالوصف في كلام الشرح
ما يتناول هذه الصورة ولهذا قال في شرح الشرح يريد بالحصر بعض انواعه وهو ان يتوقف المبتدأ
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش
وصديقي خالد والاختلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولانه لو

عكس القيد

عكس القيد مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على
ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد المعنى بزيد بحسب الوجود وهو معنى الحصر
قوله لا يصلح الجنس وهو الحقيقة الكلية اقول ان اريد بشرط الكلية فمسلم كذب
الاخبار عنها بانها زيد لكن لا نم ان الجنس هو الطبيعة الكلية بشرط الكلية بل لا بشرط
شيء من العوارض حتى عدم هذا الاشتراط وان اريد معروض الكلية اي ما يعرضه الكلية
في نفس الامر فلا نم كذب الاخبار عنها بانها زيد ولما سبق مثل ذلك من الشارح
لم يتعرض له هنا **قوله** لما يصدق عليه الجنس مطلقا اي جميع افراد الجنس وفيه انه
يحتمل كونه لما يصدق عليه الجنس في الجملة فيكون للعهد الذهني اقول يمكن ان يكون بناء
الكلام على ان الحمل على بعض دون بعض مما يوهم الترجيح بلا مرجح على ما هو المشهور
وقال به صاحب المفتاح في المقام الخطابي وفي المنقول من شرح الشرح اشارة
الى ذلك ويحتمل ان يكون بناؤه على توهم ان الحمل على العهد الذهني يستلزم لحمل المبهم
على المعين كما ان حمله على الحقيقة متضمن لحمل الكلي على الجزئي ولا يخفى ما فيه فتدبر
قوله وقد يتوقف عليهما اي على الدليلين ان في صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه
فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي صورة التأخير هو خبر محكوم به
فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة
وبهذا القدر يندفع الدليل لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة
يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد
كل منهما بحصته منه والحق ان ما ذكره انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون
زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون
عدم الفرق مزورا ويندفع المنع والسند كذا في شرح الشرح اقول انما على ما تقرر

الظاهر في العبارة حكم وكانه نظر الى الموضوع وضعفا وانه هو المحمول حفيد ٢٢

في علم الاستدلال لان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة
يندفع ما ذكرنا كلام الشارح هنا على ذلك نعم لو كان الالف واللام للموصول
كان الارتباط ما ذكره وليس الكلام فيه ثم اقول يتوجه على ما ذكره الشارح ان مدار الاستدلال
من المانع لافادة الحصر على ان الدليل الدال على كون العالم زيد يفيد الحصر لو تم لدل على
افادة عكسه الحصر وهذا مما لا يقولون به فمن تصدى للجواب ينبغي ان يتوجه في جريان الدليل
في العكس وذلك ان ما ذكره الشارح من الفرق لا يؤثر في عدم جريان الدليل المذكور فيه فلا يصلح
للجواب عن الدليل المذكور نعم يمكن تقرير كلامه على ان يكون دليلا آخر على افادة العالم
زيد الحصر لا يجري في العكس وليس فيه توجه لدليلهم بحيث لا يجري في عكسه ولعل جواب
بنقض الدليل على دليل آخر لا يجري في عكسه اقول لكن الجواب عن هذا الدليل بان اللازم
منه ليس الا فساد دليلهم الذي استدلوا به على افادة العالم زيد الحصر حيث يجري
في عكسه وهو باطل عندهم ايضا وفساد الدليل الخاص لا يدل على عدم صحة المدعى فلا يثبت
بهذا الدليل عدم صحة افادة الحصر في العالم زيد قوله لئلا الاخبار بالخاص عن العام
اراد بالعام ما هو مصطلح الاصول اي جميع متناولات اللفظ وهو جميع افراد
الامر المشترك واراد بقوله بل ما صدق عليه العالم ما صدق عليه العالم مطلقا على ما سبق
في دليل المانع حيث ورد دليل المثبت واجري في العكس وقد يظهر انه بطل اذ لا
يصح حمل زيد وعمرو مثلا على زيد واراد بالعالم في قوله لما يصدق عليه العالم
مفهومه من غير اعتبار افراده وكذا المراد بالعالم في قوله يصدق عليه العالم واما العالم
في قوله لكان العالم اعم فهو بمعنى المستغرق ولا يخفى بعد حمله على هذا المعنى بعد
حمله على نفس المفهوم نقول لا يلزم من كون مفهوم العالم اعم من زيد ان يجب الصدق
لكن يكون اذا استغرق كان المراد به ما عدا زيد ايضا فيلزم حمل عمرو مثلا على زيد
اقول وبهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح حيث قال واما بطلان التالي فغلطة

لان اللازم

لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو هو ان يكون اعم منهما لا يجب الصدق والعالم الذي
يلزم من ثبوت الجزئية ثبوته لجزئياته هو العالم بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع
الايجاب الكلي قوله واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس اقول لا يخفى على الناظر
ان دعواه قد ثبتت بمجرد ما سبق من بيان الملازمة وبطلان التالي فلا يحتاج الى
هذا الكلام لاثبات المطلوب وايضا حينئذ جعله للمعهود فلا يخرج عن البحث اذا
الغرض ان اللام في صورة الحصر ليس للعهد فالوجه في مثل هذا الكلام ان غرض
المستدل انه لما افاد التركيب الحصر وثبت مطلوبنا اذ ليس المطلوب سوى افادة التركيب
الحصر سواء كان ذلك الحصر حقيقيا ام لا وقد حصل ذلك وكان الحصر في مثل هذا
التركيب ليس حقيقيا فلابد لصدقه وتصحيحه من عدوله عن ظاهره الذي هو الحصر وجعله
للمعهود ذهني بغير معنى انه الكامل في العلم وهذا لا ينافي ما سبق في دليل المانع من عدم
قرينة العهد اذ المراد به عدم قرينة العهد المعين كزيد مثلا وعند هذا التقرير
للكلام يظهر لك اندفاع ما ذكره من الجواب وعدم استقامة ما ذكره فيه من منافاة
لمطلوب المستدل فتامل قوله واما اذا كان معرفة فلانا نقول الانسان هو الحيوان
اقول لا يخفى ان هذا الكلام من الشارح كالنافي لما سبق منه بقوله فقد بقي عليهما انه ما سبق
يدل على ان المعرفة اذا وقعت خبرا وكانت اعم مثل زيد العالم كان المراد العالم المفهوم
وصح الاخبار وههنا قد حكم بعدم صحة الاخبار ويمكن دفعه بان كلامه ههنا في ان الدليل المذكور
يجري في العكس ولا يجري والجواب ان العكس جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه كيف وهذا
التركيب مما دل الدليل على بطلانه صحيحا قطعا لو ثبت النقض بل لا يتم النقض الا بانه صحيح فلا
يندفع النقض بذلك واما ما ذكر هنالك فليس في مقام دفع النقض بل ابداء شرط نقاضه
لبيان افادة العالم زيد الحصر الذي يجري في عكسه على ما اشرنا اليه فتامل قال في شرح الشرح
التوضيح بمثل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغي لانك تريد من جهة جزء الفصل المفيد ان غير الانسان

لبس بحيوان وانما الكلام في مثل الانسان حيوان اقول ليس منظور الشارح من المثال بيان
الفصل بل ذكر الفصل لبيان كون الجزء جزءا اتفاقيا والمقصود منه ان الجزء اذا كان معرفة
يجري الدليل فيه بعينه وليس بناء كلامه على افادة الحصر الغير **قوله** وهو منقطع عن زيد
مستقلا بافادة معناه يعني يبين ان الاحتياج في تعيينه الى زيد الذي هو المحكوم عليه
اذ تعيين الطرفين مقدم على الاسناد وتعيينه بزيد انما هو بعد الاسناد ولا يلزم من
عدم احتياجه في التعيين الى زيد عدم الاحتياج الى الغير مطلقا فلا يتوجه انه يلزم منه
ان لا يصح في زيد العالم ان يكون العالم للعهد وذلك لان عهديته ههنا انما يصح من جهة
كونها اشارة لما كان معينا لكن لا من قبل زيد المحكوم عليه بل من جهة اخرى من قرينة
حالية او مقالية فرض تحققها ههنا وبدونها يلزم عدم صحتها للعهد فتدبر **قوله**
ليخرج المباح بحكم الاصل اقول انما قيد بذلك لانه اذا رفع المباح الشرعي وهو الماذون
شرعا كان نسخا وسيجيء الاشارة في الشرح **قوله** ليخرج رفعه بالموت والنوم
فان رفع الحكم عن هؤلاء لعدم قابلية المحل بسبب طريان الموت والنوم فهذه
رافعة حقيقة دون الحكم رفع العلم عن المشتبهات انها رافعة **قوله** فلا يتصور
رفعه ولا تاخره فان قيل ليس في التعريف ما يدل على تاخر الحكم قلنا تاخر الدليل يقتضي
تاخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد رفع الوجوب و
تاخر التحريم كذا في شرح الشرح اقول كون تاخر الدليل يقتضي تاخر الحكم ليس على الاطلاق
اذ يجوز نسخ الحكم الاول الى بدل على ما يجيء فالاولى ان يقول رفع الحكم وارد على
جميع افراد النسخ وتاخر الحكم انما يرد على نسخ يكون الى البدل **قوله** يريد بالحكم ما ثبت
على المكلف بعد ان لم يكن اقول تحقيق المقام ان الكلام النفسي قديم عندهم وهو يقتضي
تعلقا معنويا ازليا هو قديم ايضا فلا يمكن رفع شيء منهما لكن لا شك انه يتحقق له
تعلق حادث بعد نزول الحكم وان لم يتحقق شرائط التكليف وتحقق ايضا تعلق له

بعد شرائط

بعد شرائط التكليف كالبلوغ والعقل ويتحقق له ايضا بعد شرائط التكليف وكذا
بعد شرائط ذلك الحكم المخصوص كالوقت لوجوب صلوة الظهر مثلا ويحتمل اتحاد
هذه التعلقات ان يكون هناك تعلق واحد بالذات يختلف ويتعدد بالاعتبار
ويحتمل ان يكون هذه متخالفة متعددة بالذات وعلى التقديرين فالنسخ عبارة عن
رفع واحد منهما فان كلا منهما يصلح ان يرتفع لحدوثه **قوله** وهو دليل النسخ اقول
توجيه الايراد ان النسخ مصدر معناه الرفع فتفسيره بالناسخ وهم فالجواب ان
الكلام في النسخ الذي هو من اقسام المتن وهو الناسخ لا المعنى المصدري واطلاق
النسخ عليه مسامحة مشهورة وان الناسخ حقيقة هو الكلام النفسي واللفظ دال
عليه وهم فالجواب ان الناسخ والمنسوخ من اقسام المتن وهو كلام والكلام يطلق على
النفسي واللفظي معا عندهم وهذا التعريف بل التعريفات التي تذكر بعده تعريفات
للنسخ الذي هو من قسم الكلام اللفظي وذلك لانه المبحوث عنه في الاصول والمعتبر عند الفقهاء
وجواب الشارح يرجع الى احد هذين فتفكر **قوله** اذ قد يكون النسخ فعلا اقول لا يخفى ان
الحكم يكون النسخ فعلا مناف لما مر من ان اللفظ ليس بنسخ بل دليله فهذا الكلام مبني على
الاقتداء بالمعروف في الخلط بين النسخ والناسخ او على ان المراد النقض بالنسخ الثابت
بفعله دون اللفظ **قوله** يكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ هكذا وقع في بعض
النسخ والظاهر انه سقط لفظ الانتفاء قبل الشرط اي فيكون انتفاء الشرط
علامة في النسخ الاخرى وقد اول في شرح الشرح بان المراد فيكون الامر الذي يشترط
دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا اقول لا حاجة لبيان الدور الى هذا الكلام
بل يكفي نقل التفسير المذكور على انه يتوجه على قوله وهو حصول النسخ انه ان اريد الاتحاد
في المفهوم فظاهر البطلان لان انتفاء الانتفاء بفعله موقوف على تعقل الانتفاء
دون حصول النسخ وان اريد التوقف عليه او استلزامه له ذهنا فيلزم على ان الثاني

غير مفيد على تقدير التسليم ولئن اريد التوقف عليه او استلزامه بحسب الواقع فغير نافع
على ان الاول غير تام والجواب ان لفظ الحصول مقحم وتعقل انتفاء الشيء يتوقف
على تعقل ذلك الشيء او نقول الانتفاء انما يتعلق بالشيء باعتبار وجوده وحصوله
على ما قيل فانتفاء النسخ عبارة عن انتفاء وجوده وحصوله فتعقل انتفاء انتفاء
النسخ اي انتفاء حصول النسخ يتوقف على تعقل حصول النسخ **قوله** وليس شرط
الا عدم قول الله تعالى فان قلت الاحكام قد يكون مشروطة بشرائط شرعية وغيرها فيكون
شرطا لدوامها اذ الدوام فرع الوجود فشرط الوجود شرط الدوام ايضا فكيف
يصح الحصر قلت اراد بشرط الدوام ما كان شرطا لنفس الدوام بالذات **قوله** فقاطع
الدوام هو ذلك القول قال في شرح الشرح لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض
لان القاطع هو الناسخ لا النسخ بالمعنى المصدري اللهم الا ان يحمل القول ايضا على
معناه المصدري فيؤول الى ما في بعض الشروح من ان المراد باللفظ التلفظ اي تلفظ
الشارع على ان اطلاق التلفظ ايضا محظور وليس هو بدال على نفس اللفظ وايضا
اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك
القول الذي هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ
هو قول الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول عم ناسخا اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل
بانه وحي وكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه اقول ما ذكره من الا
عتراف بورود الاعتراض قد اندفع بما ذكرنا ان كلام الشارح يرجع الى احد الوجهين
الذين ذكرناهما فقوله فقاطع الدوام هو ذلك القول معناه ان النسخ في اصطلاح
الاصوليين هو القول القاطع للدوام والقول هو اللفظ فتفسير النسخ باللفظ
صحيح واما ما ذكره بقوله وايضا فاقول في جوابه قوله كان انتفاء الشرط نفس ذلك
القول غير تام اذ عدم العدم ليس نفس الوجود ولو سلم فنقول شرط دوام الحكم ليس نفس

عدم القول

انقطاع الحكم انما هو بالنسخ لا بانتفاء ... النسخ من جهة كونه مفهوما بهذا العنوان ... الا باعتبار الشرط فتأمل
سلطان العلماء

عدم القول المخصوص بحسب المفهوم غايته ان مصداقه هو ذلك العدم على الوجهين فتفسير
النسخ باللفظ الدال على ظهور ذلك اللفظ لا يلزم بل انما يلزم تفسيره باللفظ الدال على
ظهوره الذي لازمه او مصداقه ذلك اللفظ والافساد فيه فتأمل **قوله** احتراز عن
قول العدل هذا لزيادة التوضيح والا فقول العدل خرج بقيد الخطاب اذ المتبادر
منه خطاب الشارع وكذا بالدلالة اذ المتبادر منها الدلالة بالذات على ما مر آنفا وما وقع
في شرح الشرح من ان دلالة الرفع على ما ذكر التزام ولا يقدح في التعريف المصرح بأعلم التزاما
فاقول فيه نظر لان دلالة الرفع على انه لولاه لكان ثابتا مسلم لكن التعريف ليس بالرفع
بل باللفظ الدال على الرفع وقول العدل لا يصدق عليه انه رافع لكن يصدق عليه انه
قول دال على الرفع **قوله** كقوله متأخرا احتراز عن الغاية فيه ان قيد التقدم هاهنا مغن
عن قيد التراخي بخلاف تعريف المص اذ لم يذكر فيه ما يغني عن قيد التأخر والجواب ان
التراخي اخص من التأخر فقيد التقدم لا يغني بل لا بد منه لاخراج الغاية اذ قد يتحقق
فيه التأخر بدون التراخي والمناقشة بانه لا حاجة الى قيد التقدم لا وقع لها لان
اغناء قيد التأخر عن الاول ليس بضائر وح فالاكتفاء بالتأخر في تعريف المص بناء
على انه اراد ما كان على التراخي وفيه تأمل لان اخراج الغاية بقيد الرفع على ما ذكره الش
هناك اولى والظاهر ان اخراجها بقيد التأخر الاعم من التراخي مع ان العام لا يدل على
الخاص وفي شرح الشرح ان الرفع يغني عن اخراج الغاية كالارتفاع في تعريف الغزالي
اقول قد عرفت ما فيه انفا ثم لا يخفى ان الجواب عن الاعتراض الرابع بدفع الاعتراض
بل دفعه عن هذا التعريف يمكن ان يكون بهذا الوجه لا بالوجه الذي ذكره في اندفاعه عن
تعريف الامام والاولى الاستدراك وهو يندفع بالجواب الذي ذكره ثم يمكن ان يدفع النقض
بفعله عم عن التعريف بان الكلام في الناسخ الذي هو من اقسام المتن والفعل ليس كذلك
فلا بأس بخروجه عن التعريف فتدبر **قوله** وقد يلزم كون الفعل اذا افاد حكما ناسخا فيه

انما لم يقل ... الكلام ... على ان الدلالة على الرفع ... لولاه لكان ثابتا ... الدالة على الرفع ... فلا يقدح ... تأمل ١٢

لا يرد ... الارتفاع ... فتأمل ١٢

نصا خبر الكذب وقوله فانه يوصف دليل عليه يعني كالنص الفعل لا يوصف بصفات الالفاظ
من كونه ظاهرا او مجملا كذلك يتصف بكونه نصا فيدخل والمراد بالنص ما يقابل الاجماع
والقياس وهو الكتاب والسنة فخرج قول العدل ودخل فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وما يجوزه
في شرح الشرح من حمل النص في التعريف على ما يقابل الظاهر واخراج قول العدل عنه لما فيه
من الاحتمال فاقول فيه بحث اما اولا فلان الناسخ قد يكون دلالته بالظهور لا بالنصوصية
وسيجيء واما ثانيا فلان المعتبر في النصوصية عدم احتمال اللفظ خلاف ما يداوله وذلك
مفقود في قول العدل واما احتمال الكذب في كلامه فلا ينافي كون دلالة اللفظ بالنصوصية قوله
لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه اذ الرفع يقتضي سابقية الثبوت كذا في شرح
الشرح اقول فيه نظر لان رفع كل شيء يقتضي سابقية ثبوت ذلك الشيء لا متعلقه فلا منافاة
بين كون الوجوب مثلا متعلقا بالصوم يوم الخميس وبين كونه ثابتا قبل يوم الخميس وارتفع
هذا التعلق قبل يوم الخميس والحاصل ان هذا مبني على الخلط بين زمان ثبوت الحكم وزمان
ثبوت متعلقه الذي هو الفعل ولما ذكر في ادلة نفاة النسخ ما يقرب من هذا مع جوابه
وهو ما يذكر بقوله قالوا رابعا وكان جوابه ثم متوجها ههنا احاله بل اكتفى بالنقض والتحقيق
الخلط بين زمان الحكم وزمان متعلقه الذي هو الفعل سيجيء في الدليل الثالث لنفاة
النسخ وبالغ الشارح المحقق في الفرق والتمييز بينهما بما لا مزيد عليه فلهذا لم يتعرض ههنا لبيان
الفرق وغرضه انه لو كان منشأ العدول هذه الشبهة فيرد عليهم عدم تجويزهم النسخ قبل
الفعل مع انهم يجوزون ذلك ولم يتعرض لكون الحكم متعلقا بالفعل في الماضي وكذا
لكونه متعلقا بالفعل في الزمان الحاضر لما على الخلط بين طرف تعلق الحكم وطرف متعلقه
الذي هو الفعل فانه سيجيء ذلك بعينه في الدليل الرابع لنافي النسخ واما على التحقيق فلان
بعد الفعل وحين الفعل انقطع التكليف بذلك الفعل اما في الاول فبالاتفاق واما في الثاني
فالمختار انه ينقطع ولبين ذلك الانقطاع نسخا فان قلت هذا الوهم لا يشاء عدم جواز النسخ

مطلقا

مطلقا ولا اختصاص له بالنسخ قبل الفعل قلت اذا اجرى في مثل صلوة الظهر الثابت
بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس فيقول الخصم في الجواب لنا من المعلوم ضرورة ان هذا
الخطاب متعلق بالفعل في الجملة كقوله صل يوم الخميس وذلك المتعلق هو الذي قد فعله
المكلف والنسخ اعلام وبيان لان ما بعده لم يتناوله الخطاب فلا منافاة وهذا بخلاف
صل يوم الخميس فانه خطاب متعلق بفعل لم يقع فلو نسخ وكان النسخ ليس الا بيانا ان الخطاب
لم يتناول الفعل لزم اجتماع النقيضين اعني كون الخطاب غير متعلق بالفعل في الجملة وغير متعلق
به اصلا فان قلت ما ذكر في الرفع يجري في الانتهاء بل الانتهاء ليس الا الانقطاع والرفع قلت
انهم لم يريدوا بالانتهاء ما يتبادر منه بل ارادوا به ان الخطاب لم يتناول الفعل في الزمان
الذي بعد هذا مثلا وخلاصة الكلام يرجع الى ان وجوب صلوة الظهر مثلا متعلق بكل ظهر
لكن يرتفع ذلك التعلق بالنسخ او لا بل هذا الحكم العام مخصص في علم الله تعالى ببعض الاوقات
لا نعلم غايتها الا هو فالخطاب لم يكن متناولا لما بعد تلك الغاية وهذا مذهب من قال ان
النسخ نوع من التخصيص والاول مذهب من قال حقيقة النسخ هو الرفع والنزاع معنوي ليس بلفظي
وكل منهما محتمل ومن عدل عن الرفع في تعريف النسخ الى الانتهاء اراد ان في النسخ لا يتحقق
الرفع بل هو نوع تخصيص وهو المراد بالانتهاء فتامل قوله وزال التعلق المظنون لا من
حيث انه مظنون فقط بل من حيث الذات ايضا كما عرفت من تحقيق حقيقة النسخ بمعنى
الرفع لكن بناء كلام المصنف ههنا على ان النسخ اذا كان رفعا لم يكن رفعا حقيقيا بل ما يسميه
رفعا وهم يسمونه تخصيصا وانتهاء فتدبر قوله فان هذا ابن قوله مرة واحدة لم يتعرض لجوابه
اذ قد علم جوابه مما ذكره الشارح في جواب النقض بالغاية حيث قال الكلام بالتمام فلا يثبت
الحكم بدونه ولا بزواله قوله فلا يمكن بطلانه حتما اي قطعا اي لا يمكن ان يتبين انه لم يكله
مرة وما كان قول المخبر الصادق فلا يمكن بطلانه معنى بان كان كاذبا اقول الاحتمال ان اللازم
منه ومن نظيره من الدلائل هو الامتناع السمعي لا العقلي فهذا الدليل ليس دليلا على ما نقله

من اليهود فلم يكن دليلهم منطبقا على دعواهم واعلم ان المذكور في الاحكام ان ما عدا العيسوية
من اليهود فرقتان بعضهم قالوا بالامتناع عقلا وبعضهم قالوا بالامتناع سمعا مع جوازه
عقلا فينبغي حمل كلام المتن في الجواز على الاعم من العقلي والسمعي والآمدي جعل دليلا على
نفي الجواز السمعي بعد تسليم الجواز العقلي ولم يرد لعدم الجواز السمعي عدم امكانه الذاتي الا انه
مستند الى الدليل السمعي بل انه يرادف الامتناع السمعي وعلى ما فسرنا كلام المتن كان بعض
الدلايل لنفي الجواز السمعي وبعضها لنفي الجواز العقلي والاولى تقديم الثاني كما في الاحكام
ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي جواز النسخ الا العقلي على ما عرفت آنفا ولا السمعي
اذ لا يدل الا على ان شريعة موسى لم تنسخ ولا يجوز نسخها سمعا واما انه لا يجوز النسخ اصلا
فلا دلالة عليه اصلا والدليل الثاني ايضا لو تم لدل على عدم حدوث شرع افيق لو حدث
شرع لم يكن فاما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة فيلزم البداء او لا لحكمة فيلزم العبث قوله
او مؤبدا الى مقرونا بقيد التابيد على ما صرح به قول الملك ولا يدل على التابيد ونقيض
عنه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبول النسخ وعلى هذا كان الجواب منع الحصر وهو
ان الحكم غير مقيد بالتابيد ولا بالغاية غاية الامر ان الفعل المتعلق بالفعل له مقيد
بالتابيد وما ذكر من الادلة على ان المؤبد لا يقبل النسخ انما هو في الحكم المؤبد لا الحكم
المتعلق بالفعل المؤبد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتابيد
ثبت فيما هو خال عنه بطريق اولى قوله الجواب ان هذا ايل قال في شرح الشرح يعني ان
ترديد المستدل ان وقع في الحكم المتعلق بمعنى زوال التعلق وانقطاع استمراره
ولئن كان نفس الحكم ازليا لا يرتفع فان قيل فيجري في الحكم المتعلق الترديد قلنا نعم لكن ليس
معنى ارتفاعه وانقطاعه انعدامه بعينه اذ وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان
الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار
الذي كان يتحقق لولا الناسخ اقول معنى الارتفاع والانقطاع ليس انه لم يوجد التعلق

بل لا يدل الا على عدم وقوع النسخ في شريعة موسى ع ولا يدل على عدم الجواز لا العقلي ولا السمعي كما لا يخفى ١٢

[illegible] ارتفاع الحكم [illegible] ارتفاع الفعل [illegible]

بل انقطاع تعلقه ولا اشتباه في ذلك بعد التحقيق فان قيل فيرد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه

بالفعل الذي

بالفعل الذي في الزمان الثاني بل على حقيقة الشيء انما معنى الانقطاع ان تعلقه بالفعل
في الزمان الثاني قد كان موجودا كالتعلق بالفعل في الزمان الاول الى زمان النسخ
ثم ارتفع في هذا الزمان وما ذكره انما يصح على مذهب من قال النسخ يرجع الى نوع تخصيص
ولا يصح في مذهب المحقق القايل بان حقيقة النسخ هو حقيقة الرفع ثم قال واعلم ان مراد
المستدل بقوله بعد الوجود وبعد تمامه وانقطاعه على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدي حيث قال
الثاني ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او حال وجوده وامتناع الارتفاع في قبل الوجود
وذلك لان الارتفاع يعني انقطاعه وتمامه لا بعده واما على ما ذهب اليه المحقق من ان المراد
تحقق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل امكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشيء
وارتفاعه الا بعد حصول الوجود وله وايضا البعدية بهذا المعنى يتناول المعية فلا تقابلها
اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله اقول على ما ذكر الشارحون وان كان
الشق الثاني صار سالما عن المنع لان الارتفاع لا يكون بعد الانقضاء بل هو اما عين الانقضاء
او معه لكن يفوت عنهم هذا الاحتمال ولم يكن متعرضا له في الدليل مع انه احتمال ظاهر قريب
بخلاف ما ذكره فان احتمال ظاهر البطلان ولا يحتاج الى التعرض له واما ما ذكره من
المنع فيندفع بان ما استدل عليه الشيء فالمنع لو توجه توجه الى مقدمات دليله وما اورده
على مقدمات دليله بقوله بعد ذلك وما ذكر من انه ما صار موجودا يستحيل ان يرتفع
وينعدم هو بعينه ان اراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان يوجد حين لا يوجد لكن اجتماع النفي
والاثبات امر ازلي اي على ذلك على ما ادعاه بل يكفي هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود
وان اراد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستحالة فاقول فيه نظر وذلك
لان ارتفاع شيء انما يتصور اذا كان في شانه الاستمرار فانقطاع ذلك الاستمرار
هو الارتفاع وصلوة الظهر مثلا انما يجب في الشرع مرة واحدة والواقع فيها كان
امرا مشتملا على القراءة والحركات وهي امور غير قارة لا يتصور استمرارها فلا معنى

[illegible]

[illegible]

لا ارتفاع والانقطاع فيها وكذا صوم يوم الخميس مثلا لا يمكن استمراره فلا يتصور انقطاعه
وارتفاعه وهذا بخلاف تعلق الحكم كتعلق الوجوب بصوم كل رمضان فانه مستمر
فيمكن انقطاع استمراره وهذا هو مراد المص والشارح المحقق في الجواب فرجع كلامه الى قوله
لان ما صار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه اي مرتفعا لان الكلام فيما يقع من الافعال
على ما قررنا دون التعلق لانه كان مستمرا فيمكن ارتفاعه بقطع استمراره بخلاف الافعال
الموقتة المعينة لانه لا يمكن استمرارها حتى ينقطع ويرتفع وعلى ما قررنا ظهر انه على اختيار الشق
الثاني يندفع المنع الذي اورده ولو كان المراد ما فهمه رحمه الله يلزم من الدليل ان لا يتحقق
الرفع اصلا فتامل قوله الجواب نختار انه تعلق بما وقت معين حاصل الجواب ان العلم
بانه سيرتفع طلبه لا ينافي طلبه فيمكن ان يطلب صوم جميع الرمضانات مع علمه بانه يرتفع
ذلك الطلب فان قلت فاي فائدة في ذلك الطلب قلت فائدته الابتلاء بانه هل يعزم ويعتبر في
جميع تلك المدة ام لا وهذا بخلاف ما اذا خص بعض وقت النسخ اولا وذلك لان المطلق يحصل
الكل بعدم التخصيص اولا ثم الظن بخروج وقت التخصيص لكن اتفاء الكلام بتقييد العموم مع عدم التخصيص مطلقا
مجملا ومفصلا تم عند البعض لانه ايهام لغير المقصد فطلب الفعل في جميع الوقت ثم رفع ذلك
الطلب في وقت اولى والظهور تقييد الحكم بالوقت مع عدم الاشعار به مطلقا فقد مر من الاوهام
لكن هذا مبني على ان يجعل النسخ راجعا الى نوع تخصيص قوله ما ذكرناه كلام اليهود اي في
مقابلة وقصده به رد مذهبهم ولكن كان بعضها يدفع مذهب الاصفهاني ايضا قوله لكن
توقف على النسخ وقد ثبت صحة الشريعة بالبرهان اقول اراد بتوقف صحة الشريعة
على النسخ توقفها عليه بحسب الواقع لا بحسب علمنا والا لزم الدور وذلك لان العلم بصحة
النسخ انما استنبط من العلم بصحة الشريعة الثابتة بالبرهان فلو توقف العلم بصحة الشريعة على العلم
بالنسخ لزم الدور واذا كان المراد التوقف في الواقع لا بحسب العلم فعلى تقدير توقف صحة
الشريعة على النسخ اي بحسب الواقع يمكن ايضا اثبات النسخ بالاجماع الذي هو دليل شرعي وذلك

لا يخفى ان الرفع الحقيقي لا يتصور في التعلق
ايضا والا يلزم البداء والرفع الظاهري
يتصور في الفعل ايضا بالنسبة الى المكلف
مثلا فتامل ١٢

لا يخفى ان اثبات حصول العلم بصحة النسخ
انما استنبط من العلم بصحة الشريعة فلو توقف
العلم بصحة الشريعة على تحقق العلم بالنسخ
لا يلزم الدور كما في جميع البراهين الانية
فان توقف المعلول على تحقق العلة لا ينافي
حصول التصديق بحصول العلة عن
التصديق بحصول المعلول فتامل حتى
تعرف وجه اشتباه المحشي ١٢

لان كل

لان كل ما لا يتوقف صحة الشريعة عليه بحسب العلم ولو توقف عليه بحسب الواقع يمكن اثباته
بالدليل الشرعي فقول الشارح والا جاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل ما لا يتوقف
عليه السمع يجوز اثباته به محل نظر لانه مشعر بانه على تقدير التوقف لم يجز اثباته بالادلة
الشرعية وليس كذلك فهذا بظاهره يدل على عدم التفرقة بين التوقف بحسب الواقع وبين
التوقف بحسب علمنا وقد عرفت الفرق ويمكن دفعه بالتكلف فتدبر واعلم ان الاصفهاني
مسلم قائل بحقية شريعة محمد عم فانكاره النسخ مبني على انه جعل الاحكام المنسوخة في شريعتنا
مقيدة في الشرائع السابقة لظهور هذه الشريعة فينكر كونها منسوخة بمعنى كونها مرتفعة ومنقطعة
لا بمعنى الانتهاء فيصير النزاع لفظيا هذا اذا لم يكن تقييده به ظاهرا الى زمن نسخه الا لله والا
فكان تخصيصا وليس نسخا بين المعتبرين قوله هذه مسئلة النسخ قبل الفعل اي قبل وقت
الفعل على ما في المتن وسيصرح به الشارح حيث قال قبل دخول وقته وصرح بذلك الامام في البرهان
والمراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه من اداء الفعل سواء كان قبل الوقت المعتد له شرعا
او فيه لكن قبل مضي زمان يسع ان يقع فيه ذلك الفعل مع شرائطه فالاول كما اذا نسخ
قبل الظهر صلوة الظهر مثلا والثاني كما اذا نسخ بعد مضي زمان من اول الظهر يسع فيه
الركعتان فقط وصرح بذلك ايضا الامام في البرهان وسيصرح به الشارح حيث قال ونسخ
قبل التمكن من الفعل وقال ايضا فيحصل التمكن فلا يقتضي بالاجزاء وانما اختار الشارح في الترجمة
هذه العبارة وترك لفظ الوقت متابعة للمشهور في ترجمة هذه المسئلة ففي تحرير
المسئلة اقتفى بالمشهور ثم حقق ما هو الحق اقتداء بالمتن قوله وقد يجاب بان التكليف
مقيد بعدم الموت عقلا بمعنى ان العقل يحكم بذلك في لا يكون نسخا بمعنى الرفع الذي اختاره
المص ولا بمعنى الانتهاء ايضا وذلك لانه فسر النسخ بالانتهاء وجعله نوع تخصيص وفرق بينه
وبين التخصيص بان فيه لا يعلم التقييد الا الله تعالى بخلاف التخصيص المشهور وقد عرفت ان
العقل من المخصصات المنفصلة فهذا تخصيص لا نسخ بين المعتبرين وانت تعلم ان هذا

انما يتم اذا رفع الحكم بالموت بان لم يحصل فرد منه اصلا حتى يكون نظير ما فيه النزاع واما رفع
وجوب صلوة الظهر بالموت وبالنسخ فليس محلا للنزاع قال في شرح الشرح في تقرير الجواب
حاصله انا لا نسلم تكليف من علم الله انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بانه اجماع
او الزام للمعتزلة حيث قالوا با التكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله انه يموت
او لا يموت اقول المجمع عليه والذي كان مسلما عند المعتزلة هو التكليف قبل الفعل ورفعه
بالموت فيما وقع لبعض افراد المكلف به في الجملة ونسخه قبل التمكن عن الافراد الاخر فذلك
ليس محلا للنزاع وسيصرح به الشارح في قوله فيدق على الدليل الثاني انما النزاع في تحقق التكليف
قبل التمكن ثم نسخه قبل التمكن من جميع افراده ورفع مثل ذلك الحكم بالموت قبل التمكن
غير تام عندهم ولا يكون مجمعا عليه حتى يقاس عليه رفعه بالنسخ بل من مات قبل التمكن لم يتعلق
التكليف بفعله ولم يكن مكلفا به ولم يكن داخلا في الخطاب فليتامل قوله لان التكليف
بالفعل بعد وقته لان اراد بعد وقت الفعل بعد وقته في الجملة فنختار لان التكليف يجوز
بقاؤه بعده كما اذا امسك صلوة الظهر ويبقى اصل التكليف بحاله فيجوز وجود الناسخ قبل
الظهر الاخر وان اراد بعد وقت ذلك الفعل المعين مثلا لا يجوز بقاء تكليف صلوة
ظهر يوم الخميس بعد انقضاء ظهر يوم الخميس فذلك ثم لكن لا يلزم من نفيه كونه قبل وقت
الفعل ناسخا بمعنى انه لم يبق فرد من الفعل اصلا والنزاع فيه وهذا التحقيق ما ذكره الشارح
بقوله فيدق قوله فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها اقول لا يخفى ان هذا الشق
انما يتم لو اريد بوقت الفعل وقت وجد فيه الفعل ووقع من المكلف وما ذكر في الشق
الاول مبني على ان يراد بوقت الفعل الوقت المقدر له شرعا سواء وجد فيه الفعل ام لا ففي
الكلام اضطراب ومع قطع النظر عن ذلك يبقى قسم آخر وهو ان يكون النسخ في وقت
الفعل اي في الوقت الذي قدره الشارع لان يفعل فيه وقد مضى منه قدر ما يسع
فيه الفعل ويمكن المكلف من الفعل فيه قوله لا قبل الفعل اقول ثم اذن الناسخ مظنة

اختيار

اختيار محبة الولد على الطاعة حكم الله وقد كان الباعث على الامر بالقتل هو فرط المحبة
فلا يليق ذلك من النبي عم قوله لما امر من قوله افعل ما تؤمر وافداه بها رد للاول وهو
منع انه لم يؤمر بل فهم ذلك من الرؤيا اذ الظاهر ان لفظ الامر ان يكون صريحا فالمعنى ما فهم
الرؤيا وقوله ويدل على خلافه الى آخره رد للثاني مع الاول ايضا وذلك لانه لو لم يؤمر
الا اذا امر بالمقدمات دون نفس الذبح لما كان هذا بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء
قوله هو توريط ابراهيم عم في الجهل حيث امر على وجه الالهام بالرؤيا مثلا
ولم يرد الامر متعلق بالاول وذلك لان هذا مناف لقاعدتهم من ان الحسن والقبح عقليان
لان التوريط في الجهل قبيح عقلا قوله ولو منع الذبح بالصفحة مع الامر به اي بالذبح
الحقيقي الاتم لما ازالة الحيوة لكان تكليفا بالمحال وعلى هذا فالمراد بالذبح في قوله ورد
انه ذبح وكان اتى بما ذبح صورة اقول وفيه ان هذا تكليفا بالممتنع بالذات نظير ذلك من
قبل تكليف الكافر بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن البتة واخباره بذلك بل ارادته لذلك
على رأي الاشاعرة فتامل قوله لكان مامورا به في ذلك الوقت غير مامور به في ذلك
الوقت فتوارد النفي والاثبات اقول لا حاجة في اجتماع النفي والاثبات في محل واحد
الى وساطة الامر بل يكفي ان يقال لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي عدم الوجوب فيه
لتوارد النفي والاثبات اي الوجوب وعدمه على محل واحد وايضا هذا الدليل منقوض
بجميع صور النسخ فتدبر قوله لانا لا نريد اي في المقام الاول كذا قالوا ولم يذكر
دليلا على المقام الثاني اذ الظاهر انه لا خلاف فيه قوله من غير تكليف آخر الاصوب
ان يقول من غير حكم آخر سواء كان ذلك الآخر تكليفا ام لا كالاباحة لكن الابدال يكون
غير النسخ على ما هو الظاهر من تحرير المسئلة ويدل عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية وعند هذا
ظهر ان نقل عن ادخار لحوم الاضاحي محرما ثم نسخه مبيحا بقوله الا فادخروها ليس في
محل النزاع اذ هنا كان النسخ الى بدل هو الاباحة وظهر ايضا ان قوله سلمنا ولا يلزم البدل

بالصفور

[illegible]

اذا اريد نسخه من غير بدل وهو حكم لبس على ما يتبعه من القرينة على ان المراد بانه نات بلفظ آخر لفظ الآية

قوله لتسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت اقول هذا يدل على ان الموت والخراب ههنا

لم يستعملا في معنا هما بل كانا مستعارتين عما جاهما غاياه وليس كذلك بل صرح ارباب

البيان على ان مثل هذا من قبيل الاستعارة التبعية كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون

لهم عدوا وحزنا فاستعير اللام التي كانت موضوعة لترتب العلة الغائية على الشيء لترتب عاقبته

عليه والاستعارة في اللام بتبعية متعلقها الذي هو لفظ العلية وكانه اراد ان ما يكون فيه وهو

تسمية الشيء باسم غايته نظيره استعمال اللام العلية في العاقبة فالتشبيه بمجرد الاستعمال

في العاقبة اعم من ان يكون باستعمال اللفظ في نفس العاقبة او في ترتبها فتدبر قوله الجواب منع

ثبوت العالمية اقول فيه نظر اذ الظاهر ان هذا الاستدلال من الدلالة يقتضي عدم انفكاك

الدال والمدلول كل منهما عن الآخر وذكر العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم مجرد تمثيل

وتشبيه فلا يقدح المقدوح في ثبوتهما ولزومهما في صحة اصل الدليل ولو سلم فالمراد انه مثلهما

عند من يقول بهما في عدم الانفكاك على انه لو اريد بالعالمية قيام العلم واريد بالمفهوم

مفهوم الموافق فلا ينكرهما احد ويثبت مطلوبه بمجرد ذلك ثم اقول يمكن الجواب عن الدليل

بوجه آخر وهو انه فرق بين الادلة العقلية والدلالة الوضعية ففي الثانية يمكن تخلف

المدلول عن الدال دون الاولى اي بحسب الخارج ولئن كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم فيهما معا

فنحن نقول بجواز بقاء التلاوة دون الحكم وابقاء الحكم دون التلاوة فقط اذ لا يلزم من

عدم الدليل الخاص عدم المدلول ولعله يثبت بمدرك آخر وعند هذا ظهر ان التمثيل

بالمنطوق مع المفهوم غير موافق لما نحن فيه لان المنطوق ملزوم للمفهوم واما المفهوم

فليس ملزوما للمنطوق بل هما مدلولا لفظ واحد فيجوز ان يحصل العلم به من لفظ آخر واما

العلم مع العالمية فيتحقق التلازم بينهما من الطرفين هذا الذي افهم الدليل على عدم جواز

نسخ كل من الحكم والتلاوة عن الآخر وهو المراد مما في شرح الشرح الدليل الاول المختص للاستدلال

على امتناع

على امتناع نسخ احدهما فقط لا على التعيين ولا افهم على عدم جواز نسخ الحكم بدون التلاوة

حتى يكون على طبق قوله قالوا ثانيا ويدل عليه قول التلاوة مع حكمها في دلالته عليه حيث

استند الدلالة الدالة على الاستلزام الى التلاوة وجعل الحكم مدلولا لازما فيمتنع عنه قولنا

واما بقاء الحكم دون التلاوة فقط اه هذا قال في شرح الشرح بعض المعتزلة قد خالف في جواز

نسخ احدهما فقط واما نسخهما جميعا فلا يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ في القرآن

وما ذكر في المتن من شبههم فالاولى استدلال على امتناع نسخ احدهما فقط لا على التعيين

والثانية على امتناع نسخ الحكم فقط ويمكن ان يستدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لانه توهم

رفع الحكم فقط فيوقع في الجهل ولانه يكون عريا عن الفائدة حيث لم يفد اثبات حكم ولا

رفعه فلذا سكت عنه الحكم وليس في شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف

في ذلك فعلى هذا يمكن ان يتمسك بتيح خمس رضعات محرمات لنفيا للدليل في غير محل النزاع

اللهم الا ان يمنع العدم ويكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح اقول لا يلزم

من عدم الخلاف فيه مع هؤلاء من المعتزلة ان يكون الاستدلال عليه ضايعا لانه ولئن كان

مما اتفق عليه بيننا وبين هؤلاء لكن يمكن نظريا يحتاج الى دليل فان قلت الاجماع يكفي كونه

دليلا قلت اولا لم يحصل الاجماع بمجرد عدم مخالفة هؤلاء فقط وثانيا انه فرق بين

عدم المخالفة ووجود الموافقة غاية الامر انا سلمنا انهم لم يصرحوا بالخلاف معنا في ذلك

واما انهم صرحوا بالوفاق فذلك غير تام على ان صحة احد الدليلين لا ينفي صحة الاستدلال

بالآخر فتدبر قوله بل هو امر اخبر عنه اي وجوب رمضان بل بما يفيده ويدل عليه امر اخبر عنه

الشارع وذلك بان سبق منه فهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الوجوب المستفاد

من الامر المحكي عنه وفي المفهوم ان هذا ليس بخبر لانه بمعنى صوموا اقول ولما كان كونه خبرا مما

لا يشك فيه حمله المحقق على ان ما يدل عليه ذلك الخبر مما يحكى عنه الخبر ليس بخبر بل امر فنسخ

ذلك الوجوب المستفاد منه فلا مخالفة بين الشرح وما في المتن على ما في شرح الشرح هكذا

ينبغي ان يفهم هذا الموضع ثم نقول ههنا بحث وهو ان قوله ثم يقول اردت عشرين يدل
على ان هذا القول صدر بعد الاول بمهلة وتراخ على ما يدل عليه كلمة ثم وقد عرفت في الفرق
بين النسخ والتخصيص ان في النسخ تراخ بدون التخصيص وقد مر في تعريف النسخ ان قيد
متاخرا بمعنى متراخيا احترازا عن التخصيص فحينئذ تحقق التراخي لا يكون تخصيصا بل كان نسخا
قوله وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون اقول لكن لا يتوقى لو عمل بخبر الواحد عمل
بالدليلين المتواتر والآحاد لان حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم خبر الآحاد
يثبت بعده فيمكن جمع بينهما وان كان كل منهما في وقت واذا لم يعمل بخبر الواحد فيبطل حكمه
بالكلية بل يلزم تكذيب العدل والجمع ولو بوجه ما اولى من ابطال احدهما بالكلية فان قلت
لا تعارض بين القطعيين فيجب ان لا يجوز نسخه بقاطع قلنا لا تعارض لان حكم كل منهما
في وقت آخر وهذا ربما يؤيد ما سيحققه قوله لنا ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون
اقول فيه نظر وذلك لان المتواتر ان كان متواترا لفظا كان قطعي المتن والمعنى وان
كان متواترا المعنى كان قطعي المعنى ان تحقق الحكم وحدوث تعلقه كان مقطوعا به
وذلك اذا كان نصا في مدلوله واذا كان ظاهرا فيه فلا يتحقق قطعية الحكم وعلى كل تقدير
فاستمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل قد لا يدل عليه المتواتر كما اذا كان امرا
لا نهيا والنسخ ان كان رفعا حقيقيا كما اختاره المصنف كان رفعا لدوام تعلق الحكم
واستمراره ففي الحقيقة كان الظن يعارض الظن ربما كان مظنونا نعم هو قطعي من
حيث الوجود والحدوث والظن لا يعارضه ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث
بل انما يعارض دوامه وهو مظنون على انه لو فسر النسخ ببيان امد الحكم لا رفع الحكم
وكان النسخ يرجع الى نوع تخصيص والفرق بينه وبين التخصيص المصطلح بان التخصيص في النسخ
باعتبار الوقت البتة وكان غير معلوم لغيره تعالى بخلاف التخصيص فانه في غير الوقت
ولا يتاخر عن وقت الحاجة عند القائل بامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون النسخ

بيانا

ليس هذا مناط الفرق بل مناطه كون اللفظ
في صورة التخصيص مستعملا اولا في البعض
وان كان ظهوره بعد البيان بخلاف
النسخ فان اللفظ فيه مستعمل اولا في الجميع
وان لم يكن الارادة والطلب في نفس الامر
متعلقا بالجميع وهذا انما يتصور في
الاوامر والنواهي لا في الاخبار والا
لزم الكذب ففي الاخبار تخصيص قطعا
كما فيما نحن فيه
١٢

الكل

بيانا وحينئذ كالتخصيص فتامل قوله لما روي انه عليه السلام نهى عن كل ذي ناب اقول في الجواب
ان الحكم كان عاما وقد خص بالبعض وبقي عاما فيما عداه ظاهرا فيه لا نصا فما روي عنه عليه السلام
يحتمل ان يكون مخصصا له لا ناسخا بل هذا اولى لما عرفت ان التخصيص اهون من النسخ قوله
معناه ابقاء الاباحة الاصلية لا يتوقف نفي التحريم الشرعي يستلزم التحليل الشرعي فيثبت الحكم
الشرعي فالناسخ ناسخ للحكم الشرعي لانا نقول انه لم يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتعلق
به التحليل الشرعي بمعنى اذن الشارع بجوازه كيف والمباح بحكم الاصل لم يتعلق به التحريم
الشرعي ولا التحليل الشرعي قوله ومما ليس بناسخ ولا منسوخ اقول الاولى تركه اذ ليس
في الطرق المذكورة في الصحيحة والفاسدة طريق تعيين الناسخ ومعرفة ما ليس بناسخ
ولا منسوخ بل هذا انما يعلم بعدم المنافاة والمناقضة بينهما قوله او بالتواتر والآحاد
دليل كونه ناسخا اقول فيه بحث اذ قول الصحابي هذا ناسخ لذلك يحتمل ان يكون
على سبيل الاجتهاد لا نقلا عنه عليه السلام وليس على المجتهد تقليد مجتهد آخر في اجتهاده وان
كان صحابيا قوله فيدل على تاخره بيان لكيفية الدلالة ولم يبين ضعفه لظهوره
اذ كونه حاكيا شرعيا فايدة جديدة زايدة على الاباحة الاصلية قوله وقد يتفق
ربما يثبت فيه بحث اذ منسوخ التلاوة قليل نادر وايضا الاصل عدمه قوله فلو
لنسخ بما جاء به آية اقول لا يذهب عليك ان ما دل عليه الآية من كونه عليه السلام مبينا لو سلم
منافاته للنسخ فانما ينافي كونه بكلامه ناسخا ظاهرا لا كونه ما نقلا عنه تعالى لا يكون
ناسخا هذا مع انه منقوض بما هو متفق عليه من نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة
بالسنة بل جريانه ههنا اظهر كما لا يخفى ولا يبعد ان يتوهم ان هذا الدليل دليل الخصم في المقام
الثاني على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة فانه ظاهر الانطباق عليه فيعني تحريف الكلم عن
مواضعها فتدبر وقد جعل في المنهاج هذا دليلا على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة وحكم
وتبعه بعض الشارحين بان التمسك به في الاول انه يدل على ان السنة مبينة للكتاب والنسخ

[illegible]

الجواب [illegible] الاول [illegible]
١٢

[illegible]

والنسخ رفع لا بيان فلا ينسخ السنة اباه وفي الثاني بانها لما كانت بيانا لم يجز ان ينسخها الكتاب
والا لكان بيانا لها فانا علم ان النسخ بيان الا انتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما
على الآخر وهو دور ولان الآية يدل على ان المبين هو الرسول فلا يكون ناسخا للسنة لان النسخ
بيان اول لا يخفى ما فيه **قوله** فان قوله عم لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين اقول
قد مر عند قوله وعلى الاصفهاني فرض الوصية للوالدين والاقربين كانت واجبة وقد نسخت
بآيات المواريث فالناسخ ههنا هو القرآن دون الخبر ويمكن توجيه المذكور في الشرح بذلك
فقد قال الفاضل عند قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين هذا الحكم كان في بدو الاسلام فنسخ بآية المواريث وبقوله عم ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وفيه نظر لان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من
حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الآحاد وتلقي الامة لها بالقبول لا يلحقه
بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما اوصى الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين بقوله
يوصيكم الله او بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله تعالى عليهم **قوله** قالوا اولا قال الله تعالى
ما ننسخ من آية قال في شرح الشرح ستر الاستدلال على ان الخبر او المثل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم
ذلك في الجواب وهو غلط لان الاتيان بالخبر او المثل كما رتب على النسخ رتب على الانساء
وهو الاذهاب لا الى بدل ولان ترتب الاتيان بعد النسخ يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ به
لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك وهو ان مراد القايلين بوجوب البدل في النسخ هو
ثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ
الوجوب والحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقد احترز عنه بان الآية تدل على وجوب
البدل في النسخ فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية لا تدل
الا بلزوم ان يكون كذلك بل يقع بدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل اقول فيه نظر اما اولا فلان
الانساء وهو الاذهاب لا الى بدل كان نسخا اتفاقا غاية الامر انه ليس نسخا لا الى بدل وكيف

ان الجواب المذكور في الشرح انما يتم ان لو
منع كون النسخ بهذا الآحاد فلعل
منظوره كون القرآن ناسخا كما
ذكرنا ١٢

فيكون قوله عم توضيحا لما اذن بيانا وتفصيلا
لهذه الآية والمخالفة بينهما في تكون
احدهما ناسخا الآخر
منه

بتصور الاذهاب بدون النسخ ~~ايضا فانه ...~~ ويكون الاتيان بالخبر او المثل مترتبا عليه الاتيان في كون الخير او المثل
هو الناسخ فيجوز ان يكون الخير او المثل في الصورتين هو الناسخ لكنه في الصورة الاولى
كان حكما معينا متعلقا بذلك الفعل دون الثانية وكانه ذهب اليه لما رأى من جعل
الانساء قسيما للنسخ وذهب عنه ان المراد بالنسخ ما هو خصوص منه واما ثانيا فلان المراد بالنسخ
اعم من النسخ وذلك مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وقوله اذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله على ما قالوا بان مثل ذلك على تأويل الارادة واذا كان كذلك فما ذكره من لزوم الدور
كان فاسدا اذ ترتب الاتيان بالخبر على ارادة النسخ وذلك يقتضي سابقة ارادة النسخ فلو كان
النسخ به يلزم دور والاصوب الاقتصار على ما ذكره بقوله على انا في مقام المنع وهو انا لا نسلم
دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير او المثل بل على انه اذا نسخ آية او انساها نأت
بآية اخرى العمل بها اكثر ثوابا او مساو **قوله** لان القرآن لا تفاضل فيه لغير بحسب
النظم هذا وقع سندا والا فتوجه المنع عليه ظاهر اقول يمكن ابطاله بما نقل عنهم من تفاوت
كثير بين قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي وقوله تبت يدا ابي لهب لكن هذا لا يقدح اصل الجواب
لان المجيب مانع يكفيه الاحتمال وهو كون المراد بالخير او المثل ما هو من جهة ان الحكم
خير للمكلف **قوله** وعدم تبديل لفظ بان يضع مكانه آخر اقول ظاهر قوله تعالى لن
انبع الا ما يوحى الي يلزم ذلك لان المتابعة انما هو بالحكم **قوله** فلانه يلزم ان يكون الاجماع
على الخطأ اقول ان المراد هو الاجماع المنسوخ موافقا للمتن حيث قال كان الاول خطأ
ووجه الحكم بكونه خطأ بخصوصه ان المراد بالقاطع ما هو قاطع بحسب الواقع فلو كان اجماعا
كان على الصواب لا على الخطأ اقول فاندفع ما في شرح الشرح من ان اللازم هو خطأ احد الاجماعين
المنسوخ او الناسخ اقول هذا الاستدلال مبني على احد احتمالين المراد بالاجماع المنسوخ
ما انعقد بعد حياته عم اذ في حيوته عم لم ينعقد الاجماع الذي هو حجة شرعية لان قوله عم
ان لم يكن داخلا فيهم لم يكن اجماعا والا كان الحكم ثابتا بالنص لا بالاجماع اذ لا اثر للاجماع

كذلك

ح وإذا كان فإذا النسخ الاجماع المنعقد بعد حيوته ع م وكان نسخه بالقاطع على ما فرض فإن
كان ذلك القاطع نصا كان ذلك النص متقدما على انعقاد الاجماع فكيف يكون الاجماع
الناسخ منسوخا به وإن كان اجماعا على حكم آخر كان مستنده متقدما على انعقاد ذلك
الاجماع فكان الاجماع الاول اجماعا على الخطأ وقد اعترض عليه بأنه إنما يلزم كون الاجماع
الاول على الخطأ لو كان مستند الاجماع الثاني قطعيا متقدما ولعله ظني وهذا التفصيل
ما في شرح الشرح أقول والاصوب ان يقرر على محاذاة الشرح ان الاجماع الاول لما كان على
خلاف ما هو قاطع في نفس الواقع كان على الخطأ إذ لا يمكن ان يكون الحكم الثابت بالاجماع الاول
مقطوع الحدوث والوقوع دون الاستمرار والدوام فلعله ينقطع بعد حين إذ لا يمكن
انقطاع دوامه بعد انقطاع الوحي إذ لا ولاية للامة في مثل ذلك نعم لو كان الثابت بالاجماع
الذي فرض كونه منسوخا مقيدا بكونه الى زمان ظهور القاطع المخالف كان جائزا لكنه ليس بنسخ و
ثانيها ان الكلام في الاجماع القاطع وما هو سكوتي إذ يجوز نسخه بالظن أقول لكن يتميم الكلام
مع كون الكلام في الاجماع المتناول للسكوتي ايضا بأن يقال لما كان الكلام في الاجماع الذي بعد
حيوته ع م فلا يمكن نسخه بما يفيد انقطاع دوامه واستمراره لانه كان لان ما دل على ذلك لو
كان متحققا قبل الاجماع كان الحكم الاول مقيدا بذلك فلم يكن الثاني ناسخا له والا لم يكن
ذلك إذ لا ولاية للامة في مثل ذلك نعم لما كان الاجماع سكوتيا ظنيا يجوز ان يكون
على الخطأ لكن ع لم يكن الثاني ناسخا له بل كان دالا على ان الحكم الثابت به باطل من اصله
فتدبر **قوله** الجواب لا نم جواز ذلك في شرح الشرح لا نم الاجماع على جواز الاخذ بكل
من القولين وذلك لان منع الاجماع كاف ولا احتياج لمنع الجواز فلهذا قال في السند
لانه يختلف فيه على ما سبق من منع الاجماع على تسويغ كل من القولين إذ كل فرقة يجوز ان يقول بتعيين
ونفي الآخر وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسويغ كل من القولين على تقدير
تسليمه انما يكون ما لم يوجد قاطع يمنعه والاجماع على احد القولين لا يمنع قاطع فصار الجواب

قوة [illegible] الحكم الثابت من حيث كونه ولا ينافي ذلك [illegible]

وتفصيله ان النسخ الاجماع الذي بعد حيوته ع م سواء كان قطعيا او سكوتيا فانما هو في الحكم الذي يحدث بعده اذ لا ولاية للامة [illegible] وذلك [illegible] الحادث [illegible] وبطلانه [illegible] والحادث في [illegible] بحكم الناسخ [illegible] بعد حيوته [illegible] الاجماع [illegible] ناسخا [illegible] الناسخ كان قبل ذلك الاجماع [illegible] فكان حكم ذلك الاجماع باطلا من اصله [illegible] الاجماع [illegible] نسخ [illegible] انما كان اطلاقا فلا يتحقق الاجماع [illegible] ناسخا [illegible] النسخ لا مستفادا بل [illegible]

ههنا

ههنا بعينه ما ذكر من جواب المانعين لوقوع الاجماع على احد القولين بعد استقرار الخلاف
أقول انه وان دق في توجيه لفظ الجواز لكن لا يخفى على المتأمل انه بعيد عن الطبع بل الظاهر ان
المراد انه لا نم الاجماع على احد القولين لا لاختلاف في جواز اتفاق المجمعين بعد خلافهم
المستقر والحاصل لفظ الجواز وان كان منع الوقوع فلمتابعة المستدل وايضا للمبالغة
في الرد حيث منع ما هو اعم منه واولى في الوقوع منه وهو جوازه والحاصل انه يمنع جوازه
ثم فكيف وقوعه ومثل هذا في كلامهم كثير ثم الظاهر ان كلام الشارح راجع الى ما ذهب
اليه العلامة حيث ذهب الى ان المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على احد القولين كما هو رأي
الاكثرين وهو الذي ذكر المصنف انه بعيد الا في القليل **قوله** لان الاجماع لا يمكن عن نفي
او لا اراد بالنفي ما يقابل اللفظ أقول لو قيل في تقرير الدليل ان الاجماع الذي يمكن عن
مستنده أولا والثاني يقتضي الاول لكان ان ناسخ ذلك المستند الاجماع لتم الدليل و
استغنى عن التطويل لكن يتوجه على التقرير انه لو تم هذا الدليل لم يكن الاجماع حجة في موضع
اصلا إذ نقول لو ثبت حكم بالاجماع فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاجماع عن مستند او لا والثاني
باطل وعلى الاول كانت الحجة بالحقيقة ذلك المستند والجواب انه كثيرا ما ينعقد الاجماع
بسبب مستند ثم استغني بالاجماع عن نقل ذلك المستند حتى اذا طال المدة نسي ذلك المستند
بخصوصه ثم لو استدل على الحكم فانما استدل بالاجماع المعلوم دون المستند المجهول بل انما
حصل العلم بان ههنا مستندا على الاجماع من جهة هذا الاجماع وهذا بخلاف ما نحن فيه
لان الاجماع اذا كان مستنده النص كان ذلك النص متقدما عليه فالناسخ في الحقيقة
هو هذا النص والاجماع كاشف عنه دال عليه فهو دليل الناسخ لا انه هو الناسخ فتأمل
قوله فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع قد عرفت ان بناء الكلام
على ان الكلام في الاجماع الذي وقع بعد حيوته ع م فلا يرد ان الاول قطعي بعض انه قطعي
الحدوث والوقوع وقد عمل به في الاجماع ولا ينافي ذلك ورود الناسخ بعده فانه

بل اذا [illegible] اراد بالنفي [illegible] ما كان لا تفيد [illegible] قطعيا والاولى
فإن لان المنسوخ [illegible] قطعيا [illegible] الاجماع الذي من انه
يجب [illegible] لانه [illegible] الدليل [illegible] الناسخ
ابتداء لانه [illegible] المستند [illegible] قوله فان كان قطعيا
حقيقة تنقده والاول [illegible]
آخر [illegible]

انما يقطع دوامه وهو غير قطعي وذلك لان الاجماع الواقع بعد حيوته عم لو نسخ حكما
كان مستمرا لزم بطلان استمراره القطعي اذ لا يمكن رفعه بعده بنسخ الناسخ ولا اولا به
للاية في مثل ذلك قوله فلا يثبت به حكم اه اقول لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز
نسخ الاحاد المظنون بالمتواتر وقد اتفق على جوازه والحل ان الاول قد عمل في وقت
عدم تحقق القطعي الذي هو الاجماع وبطل القطعي بعد ذلك والمنافاة بينهما حتى
لا يثبت به حكم والاولى ان يوثق الكلام في الاجماع الذي انعقد بعد حيوته عم ونقول
الاجماع الناسخ ان لم يكن له مستند لم يكن حجة فلا يثبت به حكم فلا نسخ وان كان له مستند
فاما ان يكون حادثا بعد حيوته عم حتى او كان في حيوته فان كان متاخرا عن الحكم الاول
كان الناسخ ذلك المستند المتقدم على انعقاد الاجماع فقد وقع النسخ قبل الاجماع فلا
يكون النسخ بالاجماع وان لم يكن متاخرا فلا يكون ناسخا قوله فانه يتوقف على ان الاية افادت
عدم حجب بالبس بالخوة اه اقول هذا الكلام لو تم لدل على انه لا يجوز كون الظ ناسخا ولا كونه
منسوخا اذ يق فيه يجب الحمل على خلاف الظ دفعا للنسخ والتزامه مشكل كيف وقد قرر عند
اثبات نسخ السنة بالقرآن المحكوم عاشورا ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن وهو قوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وظ ان الناسخ هنا مفهوم الشرط فتامل قوله فيجب تقدير نص قد حدث
ان حدث قبل انعقاد الاجماع وهو زمان حيوته عم لا حين انعقاد الاجماع اذ
الكلام في الاجماع الذي بعد حيوته عم قوله لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز
اقول قد عرفت ما فيه اذ المقطوع مقطوع حدوثا وثبوتا لا دواما واستمرارا فيمكن
رفع استمراره ودوامه بالظن نظرا اخر جمعا بين الدليلين فانه اولى من الغاء احدهما
بالكلية قوله لانه يثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح او مساو اقول قد عرفت
انه يمكن النسخ بالمساوي بل بالمرجوح جمعا بين الدليلين بقدر الامكان قوله عند ظهور
معارض راجح هو القياس الناسخ اقول جريانه في نسخ الظني بالنص الظني الراجح وبالقطعي

مع الاتفاق على جوازهما والحل ان الحكم كان حقا ثابتا الى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ
ولا معنى للرفع والنسخ سوى ذلك وقوله سواقطا علما في شرح الشرح نقل ما ذكره ابو الحسين
البصري بعد تفاصيل المسئلة هذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب ولو كان المصيب
واحدا فقط لم يكن القياس الاول معتدا به فلا يكون منسوخا قوله وان ما كان فقد بان
زوال شرط العمل به قد عرفت ما عليه من النقض والحل قوله القسم الثاني المقطوع بنسخ المقطوع
اي القياس القطعي ينسخ المقطوع اي النص وبالقياس القطعي اي ما يكون علته منصوصة
وقيل ما يكون حكم الاصل والعلة ووجودها في الفرع قطعيا والصواب هو الثاني اذ لا يلزم
من مجرد كون العلة منصوصة قطع العلة فقطع القياس او كونه مفيدا للقطع اللهم الا ان يكون
ذلك مجرد اصطلاح وهذا يفيد كون القياس القطعي ناسخا ومنسوخا وقول الشارح فقياس
عليه وقع على طريقة التمثيل وصورة ذلك على ما في شرح الشرح هو ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل
على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع الثابت بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ
مثاله ان يثبت حرمة الربا في الذرة بالقياس على البر المنصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في
البر منصوصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون
نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الربا في الذرة كان نسخا للقياس بالنص قوله
للاولوية في الفرع لما ان في مفهوم الموافقة المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كالضرب
فانه اولى بالحرمة من التافيف لكون الاذية فيه اكثر وقد يعترض في هذا المقام بان المعتبر
في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم
ولو سلم فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به كذا في شرح الشرح
اقول قد عرفت ان مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فانما خص الدعوى بالاول
كان تم الكلام وكان صحيحا قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الادنى كالحكمة المحرمة للتافيف
ارتفاع الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك لانه ما يمكن حكمة باعثة على تحريم التافيف

كان غاية في ايجاب التعظيم والمنع من الايذاء حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر انواع
الايذاء بخلاف حكمه بتحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية في
تحريم التافيف فوقهما في تحريم الضرب الذي اخص منهما وانتفاء الاعم والاخص لا يوجب
انتفاء الاخص والاعم كذا في شرح الشرح اقول وهذا اولى مما قيل التحريم نفي الارتفاع
والانتفاء بمعنى حجر عن المكلف لان يرفع هذا وبين فالمعنى انه لا يلزم من ارتفاع الاقوى
وحرمته كالضرب ارتفاع الاضعف وحرمته كالتافيف فيمكن بقاء حرمة الاول مع
انتفاء حرمة الثاني وعلى التقديرين لا يتوجه ان المناسب لما بين ان لا يلزم من ارتفاع الاضعف
ارتفاع الاقوى فتامل قوله بجامع عدم العلية اشارة الى جواب آخر ولم يعرج به لان التحقيق
انه ليس مستندا الا الى القياس قوله فان حكمه ثبت في حق الجميع اتفاقا بمعنى انه يجب على الجميع
تحصيل العلم بالتفتيش والتفحص ثم العمل به قوله وحاله لا يبطل وجوب آه توضيحه لان
وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانيا
موصوفة بهذه الصفة اظهار لزيادة الاهتمام بشانها في جنب سائر والصفة بمجرد التعريف
والتعيين وليس لها مدخل في الايجاب مثل قولهم اكرم الرجل الكريم اذ لا شك ان للكرم
هنا مدخلا في الايجاب فاذا انتفى انتفى وقد اجيب عنه بوجه آخر وهو ان انتفاء وجوب
المحافظة ح لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لا يسمى نسخا ورده بعض المحققين
في شرح المنهاج بانه لا يتم ذلك وانما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالناسخ مقصودا به انتفاء
الحكم اقول لا يخفى ما في هذا المنع من مخالفة الاداب قوله ثم النهاية الزيادة ترفع مفهوم المخالف
للاولى لانه يثبت اذا ارتفع الثاني مفهوم المخالف للاولى صار القيد الدال على المفهوم مستدركا
وكان المجموع حكما واحدا فكانه قال في الغنم مطلقا زكوة ولهذا الحكم الثاني مستقلا فاذا
كان للمكلف الغنم السائمة والغنم المعلوفة فان كان عدد كل منهما يبلغ النصاب كان
الواجب اخذ النصاب من المجموع وكان المجموع عبادة واحدة ويظهر ذلك فيما اذا لم يبلغ

ثم لا يخفى ان ما ذكره بقوله لم يجد دفعا
بعد علم المكلف به كما اذا بلغ ما تكلف
فان حكمه ثبت في حق الجميع اتفاقا فينتقض
بخصوص المسئلة بما اذا كان الحكم الناسخ
مما يخفى لانه ولا بنا ولزم والا
لكان حكمه معتبرا اتفاقا ولا يتوقف
على علم المكلف بما ذكر
منه

كل منهما

كل منهما عدد النصاب بل عدد المجموع عدد النصاب قوله حتى صار وجوده كالعدم فنسخ
قال الآمدي مذهب القاضي عبد الجبار انه ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث
صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة
ركعة في الفجر كان نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث كان نسخا لتحريم ترك الاولين
والا فلا كزيادة التغريب على الحد وكما زيادة عشرين على الثمانين في حد القذف آه ثم
ان هذا صريح في ان زيادة التغريب والعشرين ليس نسخا وان التخيير بين الثلث نسخ لا من حيث
دخوله تحت الضابطة المذكورة كذا في شرح الشرح وقال قبل ذلك تقرير مذهبه على ما في المحصول
وجميع الشروح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه
لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استينافه كان نسخا والا فلا اقول لا يخفى ما في
تقرير الآمدي وتقرير المحصول لمذهب عبد الجبار من التدافع حيث كان صورة التخيير على تقرير
الآمدي داخلة في النسخ لانه جعل للنسخ صورتين وجعل التخيير احديهما فقوله او كان قد خير بين
فعلين عطف على قوله كانت الزيادة آه وقوله والا نفي للامرين جميعا وجعل عدم النسخ منحصرا
فيه وعلى تقرير المحصول غير داخلة لانه جعل النسخ منحصرا فيما اذا كانت الزيادة غيرت المزيد
عليه حتى صار وجوده كالعدم شرعا بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب
الاستيناف وظاهر انه لا يتناول صورة التخيير بل هي داخلة في الشق الثاني المشار اليه بقوله
والا فلا يكون نسخا وما نقل ابو الحسين عنه في المعتمد انه قال ان كانت الزيادة قد غيرت
المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه بحيث لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل
قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين
ولو كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم
استينافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة
عشرين على حد القذف ثم نقل انه قال لو خير انه بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالث

كان زيادة الثالث استحبابا يصح تركها اقول المستفاد مما نقلنا عن المعتمد انه كان
موافقا لما قرره الآمدي واما كلام المحصول وقد وافقه الشرح على ما نقله شارح الشرح
فعينه قصور عن افادة المرام هذا وانت خبير بان ما نقله المص عنه مخالف لما في الاحكام
والمعتمد حيث حذف قيد الاستيناف وادخل في مثال النسخ زيادة العشرين على
الثمانين وقد اخرجه عن النسخ في الاحكام والمعتمد والشارح المحقق اقتفى اثره وزاد مثال
زيادة التغريب وهو ايضا مما اخرجه الآمدي عن النسخ وقد استشكله في شرح الشرح وقال
انا التعجب من المص اولا ومن الشارح ثانيا كيف ذهلا عن كلام الآمدي وغفلا عن ذلك
ولم يتحقق مذهب القاضي عبد الجبار من الكتب المعتبرة وكيف زاد الشارح في الامثلة تغريب العام
هذا اعلم ان صاحب المعتمد بعد ما نقل مذهب عبد الجبار اعترض عليه بان ما قاله ثانيا يرجع الى
ان الثالث يرفع قبح تركهما معا وقبح تركهما لا يعلم بمجرد التخيير بينهما بل انما يعلم منه ومن
ان الاصل عدم وجوب ثالث معهما الا يرى انا لو لم نعلم الا وجوب الشيئين على البدل ولم نعلم
ان الثالث غير واجب لم نعلم قبح تركهما واذا لم يتحقق كونه معلوما بالشرع كان زيادة
الثالث رفعا لحكم عقلي فهو والنقض بزيادة عشرين وبزيادة التغريب هذا كلامه
والشارح لما استصعب اعتراضه وجعله واردا قد ذكر زيادة عشرين في عداد المثال وعلى
راي الشارح انه لا فرق بين زيادة عشرين وزيادة التغريب [illegible]
ما وقع من المص من التسامح في عدم ذكر قيد ذكره الآمدي ولم يفرق بين ما جعله عبد الجبار داخلا
وبين ما لزم دخوله وان اخرجه لما اراد ان يجعل الضابطة بحيث يتناول ما جعله من النسخ
وهو صورة التخيير حذف قيد الاستيناف وجعله اعم مما ذكره فصارت كما ترى متناولة
للامثلة الثلثة وعلى ما قررنا لم يبق شيء على المص الا انه لم يميز في تقرير الامثلة بين ما هو داخل
فيه عنده وبين ما لزم دخوله فيه ولا يخفى ان الامر فيه هين لانه نظر الى ان الجميع داخلة فيه
في الواقع فهذا من المص والشارح كانه اشارة الى ورود الاعتراض الذي اورده على صاحب

المعتمد

المعتمد واقول الاعتراض غير وارد لان التخيير اذا وقع بين شيئين كان يفيد امتناع الخلو
عنهما مع فاذا وانما لا يجوز تركهما معا كيف لا وقد عرفت ان متعلق الوجوب في الواجب
المخير هو مفهوم احدهما والواجب ما يذم تاركه وترك مفهوم احدهما انما هو بترك كل
واحد منهما فتركهما حرام فالتخيير بينهما وبين الثالث رفع لوجوبهما مخيرا بينهما وذلك
يرجع الى رفع حرمة تركهما معا كما ذكره ولو صح ما ذكره المعترض لم يصح توجيه الشارح مثال
التخيير حيث قال ان عدم الاصل اعني ترك الامرين الاولين كالاعتاق والصوم مثلا قد كان
محرما قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت الحرمة فصار وجود الاصل
اعني الاتيان باحد الامرين بحيث لا يجوز تركهما معا في انتفاء الحرمة عنهما اي عن الوجود
والعدم اذ له الاتيان باحدهما وتركهما جميعا واتيان الثالث وهذا الذي ذكرنا يدل
ظاهرا على انه ذهول عن اعتراض صاحب المعتمد وعلى ضعف التوجيه المذكور للمتن والشرح
قوله والمختار ذكر صاحب التنقيح ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم
ذلك ويعترف به وانما الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه
اقول لو اقتصر في المختار على هذا القدر صح ما اورده واما اذا زاد عليه ذكر الامثلة
المختلف فيها وجعل بعضها من صور النسخ وبعضها ليس منها كان كلاما مفيدا محصلا للقدر
قوله فلم يدل عليه بمفهوم ولا منطوق اقول فيه بحث لان منطوق مجموع النصين اي قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ان في الحكم
لا بد من احد الامرين على سبيل التخيير فكان يجب الاستشهاد اما برجلين او برجل وامرأتين
فكان من قبيل التخيير بين الامرين فاذا جوز الحكم بالشاهد واليمين بعده كان في قبيل
التخيير فعليين فزيد ثالث وقد مر انه نسخ لتحريم ترك الاولين فتامل قوله لانه رفع
مباح الاصل اقول فيه نظر لان غسل ذلك العضو الزائد بتقدير كونه من اجزاء الوضوء كان
حراما ثم صار واجبا فحصل النسخ ولا يخفى جريانه في قوله ولانه لم يكن محرما قبل النسخ اذ

غسل

[illegible] النطق [illegible] النص [illegible] الشيخ
[illegible] ما لا [illegible] استفاد [illegible]
[illegible] استفاد [illegible] منهما
[illegible] التخيير [illegible]
[illegible] الاصل عدم [illegible]
فهذا [illegible] ضمن الثالث
وكان الواقع [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible]

لا شك في كونه محرما فيه كونه من اركان الصلوة قبل ذلك فاذا وجب كان نسخا لتحريمه ويرد عليه
نص آخر وهو انه يجوز ان لا يكون محرما لكنه يكون مكروها او مندوبا فاذا صار ركنا وكان واجبا
لزم النسخ هذا ولعلهم اعتبروا في النسخ ان يكون رفع حكم نفس الفعل من اصله لا رفع حكمه باعتبار
خاص لكونه نية كذا فتدبر **قوله** قالوا يثبت تحريمها بغير ركعتين الخ اقول يمكن الجواب
بان تحريمها بدون ركعتين يرجع في الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين ووجوب الركعتين فلا
لازم لنسخ الركعتين ولا نزاع فيه على ما قال الشارح فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا وكذا تحريمها
بدون الشرط يرجع الى كون الشرط واجبا فاللازم نسخ وجوب الشرط وهو متفق عليه انما
النزاع في كونه نسخا للباقي وللمشروط فالمراد من قوله فهو نسخ لتلك العبادة انه نسخ
لها بجميع اجزائها والا فكون الكل يرتفع بارتفاع اجزائه مما لا يقبل النزاع وعند هذا ظهر
وجه مذهب عبد الجبار اذ لا يلزم انتفاء ما جعله الشارع شرطا كما يلزم انتفاء الكل بانتفاء
جزئه فكانه نظر الى ان المراد نسخ لنفس الكل من حيث هو المجموع اجزاؤه وقد عرفت
انه ليس كذلك **قوله** الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب هذا فيه في قوله لم يثبت جوازا
او وجوبا وحاصله ان احتمال وجوبها ساقط ههنا اذ المفروض انه لم يتجدد وجوب اصلا
بل الواجب في ليس الا ما كان واجبا اولا واذا كان كذلك فبغير الزيادة المنسوخة
على ما هو الاصل فيها وهو الاباحة الاصلية فعلى تقدير ثبوت تحريمها قبل الناسخ
بغير ركعتين وبغير طهارة وجوازها بعده بغيرهما لا يلزم النسخ لان النسخ لا بد ان يكون
رفعا لحكم شرعي الخ لا لحكم شرعي وههنا وان كان رفعا لحكم شرعي لكن لا الى حكم شرعي بل الى جواز
اصلي وانت تعلم ان هذا مع انه مخالف لما قرر انه يجوز النسخ الا الى بدل عام ليس على عدة
التعريفات المذكورة للنسخ فتذكر ثم لا يخفى انه يلزم من هذا الاشكال كون الركعتين
الباقيتين غير منسوختين بانه لو صح لزم منه كون الركعتين الزائدتين غير منسوختين وقد
ادعى الاتفاق على كونهما منسوختين **قوله** واختلف في جواز النسخ وجوب المعرفة اذ هب

فيه دفع الاول منه

لو خص الكلام بما اذا كانت الزيادة مباحة لا مندوبا ولا مكروها اندفع الاشكال ايضا فتدبر منه

ذات المشروط بانتفائه

[illegible]

عليك

عليك لئن المذكور في المتن ههنا خلافيتان احديهما وهو المذكور اولا فيها الاختلاف
في جواز النسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره واختار الجواز ونسب خلافه الى المعتزلة
وثانيهما الخلاف في انه هل يجوز النسخ جميع التكاليف مع بقاء العقل وهو المذكور ثانيا
في المتن واختار فيها ايضا الجواز ونسب خلافه الى الغزالي والدليل المنقول من المخالف
يقول قالوا ظاهر الانطباق على الخلافية الثانية الغير المذكورة في الشرح واما دليل المذهب
المختار فقد قرره على وجه تطبيقه على كل واحد من المقامين وتطبيقه على الخلافية الاولى
المذكورة في الشرح ايضا ظاهر واما تطبيقه على الخلافية الاخرى فبان نفي جميع التكاليف
كبعضها في جواز الرفع اقول الوجه في ذلك ان الشارح المحقق دقق في هذا المقام وجعل
الخلافيتين راجعا الى خلاف واحد وذلك لان من لم يجوز رفع جميع التكاليف من جهة
اشتمالها على مثل وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم وكذا من لم يجوز رفع امثال
هذه لم يجوز رفع الجميع ايضا فما لهما واحد فالشارح المحقق اشار الى ذلك بعدم التعرض
للخلافية الاخرى وبانه قرر دليل المخالف على وجه كان ظاهر الانطباق على الخلافية الغير
المذكورة بناء على ان مآلهما واحد **قوله** اذ لو نسخ لم يتغير ارادة لو ثبت الحسن والقبح
العقليان على ما هو رأي المعتزلة لم يتغير مثل تلك الاحكام لكونها على هذه القاعدة
لوازم لذوات تلك الافعال لا يتخلف عنه بتغير الاوقات والاحوال فلا يتوجه انه يلزم
بناء على هذه القاعدة عدم جواز النسخ مطلقا اقول قد مر ان المعتزلة قد اختلفوا في ان
الحسن والقبح مستند الى ذات الفعل او لوازمها او جهات واعتبارات لها ونسب
الاخير الى الجبائيين والاول الى بعضها مستند الى الذات وبعض آخر الى الجهات والا
عتبارات فلم يذهب احد في المشهور فهذا الكلام لا يصح على مذهب احد ثم يلزم على غير
الجبائي على هذا عدم جواز النسخ والجواب الحق على رأيهم ما ذكرنا وقررنا في ذلك المبحث
فتذكر **قوله** فيجب معرفته فان قلت لا يلزم ذلك قلت بل يلزم لما مر انه اذا بلغ

الناسخ من جبرئيل الى الرسول صلى الله عليه وآله وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين ففي الزمان المتخلل بين
التبليغين لا يثبت حكم الناسخ واذا لو عمل بالناسخ اثم قطعا واعلم قد مر في تعريف
النسخ حيث نقل عن امام الحرمين انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام
ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بنص فيفهم اياه
واعلم التعريف المختار انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي والدليل الشرعي خطاب الشارع بذلك
وهو توجيه الكلام الى الغير للافهام فيعلم انه اذا فهم لا النسخ اقول لكن يمكن ان يقال هذا الوجوب
ليس من جهة التكليف به بل على قاعدة الاعتزال يجب على الله تعالى ان يعرفها ويعلمها المكلف
وعلى قانون الاشاعرة جرت عادته تعالى بتعريف الناسخ وتعليمه للعباد وعلى التقديرين
لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة فلا يلزم خلاف المفروض قوله فلنفرض ان وقوع
الممكن الذي هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق علم المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة
وقد ارتفعت جميع التكاليف التي سواها فثبت انه لم يبق شيء من التكاليف وهو المعنى
بنسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة النسخ وجوب المعرفتين وبقى جرا
الا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا
للبعض بطريق الاتيان بالمامور به كذا في شرح الشرح اقول صورة نسخ جميع التكاليف
بان ينزل خطاب يدل على ان جميع التكاليف التي كانت تنسخ بعد ذلك فلا محالة في ضمنه تجب
معرفة ذلك الخطاب فهذا التكليف باق الا انه ليس تكليفا مستمرا بل تكليفا لحصول
هذه المعرفة وحدوثه فيمكن ورود الخطاب بان جميع ما كلف به منسوخ فمراد الشارح المحقق
انا نفرض ان يقع هذه المعرفة الضرورية بهذا النسخ وبعد تحققها وحدوثها ينقطع
التكليف بها الا انه لم يكلف بدوامها واستمرارها بل لحصولها في الجملة لمعرفة النسخ فالمراد
بالمعرفة هذه المعرفة الواجبة لحصول غرض نسخ جميع التكاليف التي كانت لا المعرفة